"GERÇEKÇİ ve İKNA EDİCİ... TAM BİR BAŞVURU KAYNAĞI."

George Gilder, *The Washington Post Book World*

FRANCIS FUKUYAMA

Tarihin Sonu ve Son İnsan

GENİŞLETİLMİŞ YENİ BASKI

ULUSLARARASI BESTSELLER

Profil

TARİHİN SONU VE SON İNSAN

FRANCIS FUKUYAMA

SİMAVİ İNCELEME

FRANCIS FUKUYAMA

TARİHİN SONU VE

SON İNSAN

SİMAVİ YAYANLARI DENEME - İNCELEME DİZİSİ: 10

Özgün Adı: The End Of History And The Last Man

(Mamish Hamilton. London)

Kapak Tasarım: Bülent Erkmen

Ercan Ofset

Tel: 541 58 58 (9 Hat)

FRANCİS FUKUYAMA

Tarihin Sonu

ve Son insan

İngilizceden Çeviren: Zülfü Dicleli

Julia ve David'e

TEŞEKKÜRLER

Chicago Üniversitesi, John M.Olin-Demokrasinin Teori ve Pratiğini Araştırma Enstitüsü'nden Prof. Nathan Tarcov ve Allan Bloom, 1988-1989 dersyılında bu konuda bir konferans vermek üzere beni davet etmeselerdi, "Tarihin Sonu" ne makale, ne de kitap olarak ortaya çıkabilirdi. İkisi de uzun yıllardır hocam ve dostum ve zaman içinde onlardan yalnızca politika felsefesiyle sınırlı olmayan çok şeyler öğrendim. Bu konferanstan çok okunan bir makale oluşmasını aynı zamanda The National Interest dergisinin genel yönetmeni Owen Harris'e ve küçük yazı kuruluna borçluyum. Makaleyi kitap haline getirmeyi göze aldığımda Free Press'den Erwin Glikes ile Hamish Hamilton'dan Andrew Franklin bana çok yardımcı oldular.

Aynı zamanda el yazmalarının son biçiminin redaksiyonunu da üstlendiler.

Konumu tartışabildiğim çok sayıda arkadaş ve meslektaşımın önerilerini kitaba aktardım. Abram Shulsky ile olan konuşmalarım en önemlisiydi, bir çok görüş ve yaklaşımı ona borçluyum. Ayrıca kitabı tamamen ya da kısmen okuyup yorumlayan Irving Kristol, David Epstein, Alvin Bernstein, Henry Higuera, Yoshihisa Komori, Yoshio Fukuyama ve George Holmgren'e özellikle teşekkür etmek isterim. ABD'de ve dış ülkelerdeki çeşitli konferans ve seminerlerde bu kitaptaki tezimi açıklarken yaptıkları eleştiri ve önerilerle önemli katkılarda bulunan, çoğunu tanımadığım, çok sayıdaki kişiye de teşekkür ederim.

RAND Corporation başkanı James Thompson, kitabı hazırlarken bana bir çalışma odası sağlayarak büyük bir nezaket gösterdi. Gary ve Linda Armstrong materyal toplamada bana yardımcı olmak için doktora çalışmalarına ara vers

mek zorunda kaldılar, ayrıca yazım sırasında bir dizi konuda değerli önerilerde bulundular. Tashih okumalarını Rosalie Fonoroff a borçluyum. El yazmalarını temize çekmede daktilo sekreterine sunulan geleneksel teşekkür yerine, her halde Intel 80386 mikro işlemcinin tasarımcılarını anmam gerekiyor.

Son olarak en önemli yardımcım geliyor; eşim Laura, beni hem makaleyi hem de kitabı yazmada yüreklendirdi ve eleştirmenlerimle tartışmalarımda her seferinde yanımda saf tuttu. Ayrıca el yazmalarını da özenle okudu,

içerik ve biçimin son halini almasına eşsiz katkılarda bulundu. Kızım Julia ve bu kitap üzerinde çalışırken dünyaya gelen : oğlum David de salt varlıklarıyla bana yardımcı oldular.

GİRİŞ YERİNE

Bu kitabın temel fikirlerini 1989 yazında The National Interest dergisinde "Tarihin Sonu mu?" başlıklı bir makalede yayınlamıştım. (1) Makalede son yıllarda hükümet sistemi olarak liberal demokrasinin meşruluğu üzerine dünya çapında dikkate değer bir mutabakatın oluşmuş olduğunu ve aynı zamanda monarşi, faşizm ve son zamanlarda da komünizm gibi rakip egemenlik biçimlerinin liberal demokrasiye yenik düştüğünün ortaya çıktığını göstermiştim. Bu tezde durup kalmamış, fikir yürütmeye devanı ederek liberal demokrasinin muhtemelen "insanlığın ideolojik evriminin son noktasını" ve "nihai insani hükümet biçimini" temsil ettiğini öne sürmüştüm. Buna göre liberal demokrasi "tarihin sonu"ydu. Önceki hükümet biçimleri, sonunda kendi çöküşlerine yol açan büyük eksikliklere ve akıldışı özelliklere sahipken, liberal demokrasi çarpıcı bir şekilde bu tür temel iç çelişkilerden uzaktır. Bununla, günümüzün istikrarlı demokrasilerinde, örneğin Birleşik Devletlerde, Fransa'da ya da İsviçre'de adaletsizliklerin ya da derin sosyal sorunların olmadığını öne sürmek istemiyordum. Ne var ki, böylesi olumsuzluklar modern demokrasinin iki temel ilkesi olan özgürlük ve eşitliğin yeterince gerçekleştirilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır, yoksa bu ilkelerin kendisinden değil.

Günümüzde istikrarlı bir liberal'demokrasi idealinin bir düzeltmeye ihtiyacı yoktur. Yukarıda adı geçen makale Birleşik Devletlerde geniş olarak ve çeşitli açılardan tartışıldı ve daha sonra İngiltere, Fransa, İtalya, Sovyetler Birliği, Brezilya, Güney Afrika, Japonya ve Güney Kore'de geniş yankı uyandırdı. Akla gelebilecek her şekilde eleştirildi. Bazı eleştiriciler benim gerçek niyetlerimi yanlış anlamışlardı, başkaları ise daha yetenekli çıkmış

ve benim muhakememin özüne inmişlerdi. m Birçok okuyucu bir kere benim "tarih" kavramını ele alış

tarzım yüzünden şaşkınlığa düşmüştü. Tarihi alışılmış anlamda, olayların birbirini izlemesi şeklinde anlıyor ve "tarihin devam ettiğr'nin ve benim olaylar tarafından yalanlandığımın kanıtı olarak Berlin Duvarı'nın

yıkılmasına, Çin komünistlerinin Tienanmen Meydanı'nı kana bulamasına ve Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesine işaret ediyorlardı.

Oysa bundan böyle büyük ve önemli olaylar olmayacağını öne sürmüş değildim, ben yalnızca tarihin sonundan söz etmiştim. Benim tarihten anladığım, bütün zamanların bütün insanlarının deneyimlerini kapsayan eşsiz ve bağlantılı bir evrim sürecidir. Bu tarih anlayışı büyük Alman filozofu Georg Wielhelm Friedrich Hegel'in anlayışıyla yakından ilişkilidir. Bu anlayış, onu Hegel'den devralan Kari Marx'la günümüz düşüncü yaşamının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir ve "ilkel" ya da "ilerici", "geleneksel" ya da modern gibi kavramları farklı toplum biçimlerine ilişkin olarak kullanmamızda ifadesini bulmaktadır. Gerek Hegel gerekse Marx insan toplumlarının, kölelik ve tarımsal kendine yeterlilik üzerine kurulu ilkel kabile toplumundan başlayarak ve teokrasinin, monarşinin ve feodal aristokrasinin çeşitli biçimlerinden geçerek modern liberal demokrasiye ve teknik ilerleme tarafından belirlenen kapitalizme kadar bağlantılı bir gelişme gösterdiğini kabul etmişlerdi. Bu gelişme, düz bir çizgi izlememiş olsa da, ne bir rastlantıydı, ne de insan aklının dışında cereyan etti. İnsanların yaşamının tarihsel "ilerleme" ile gerçekten daha iyi ya da daha mutlu olup olmadığı sorusu ise tarihsel sürecin kendisiyle ilgili değildir.

İnsan toplumlarının gelişmesinin sonsuza kadar sürüp gideceğine ne.Hegel, ne de Marx inanıyordu. Daha çok, insanlık en derin özlemlerine uygun düşen bir toplum biçimine ulaştığında gelişmenin sona ereceğini kabul ediyorlardı. Yani her iki düşünür de "tarihin sonu"nu varsayıyordu. Hegel için bu liberal devlet, Marx içinse komünist toplumdu. Bununla, doğum, yaşam ve ölümün doğal çevriminin sona ereceğini, artık büyük olayların meydana gelme-10

yeceğini, gazetelerin çıkmayacağını ve bunların haberlerini vermeyeceğini kastedmiyorlardı. Her ikisi de daha çok, bütün gerçekten büyük sorunlar nihai olarak çözülmüş olacağı için temel ilke ve kurumların gelişmesinde daha fazla ilerleme olmayacağı görüşündeydi.

Elinizdeki kitap ilk makalemin yeni bir formülasyonu ya da çok sayıdaki eleştirmenlerimle tartışmayı sürdürme denemem değildir. Bu, Soğuk Savaş'ın sonu ya da güncel politikanın bir başka önemli konusu üzerine bir rapor da değildir. En son dünya olayları elbette dikkate almıyor, ama kitabın

gerçek konusu çok eski bir sorudur: Şimdi 20. yüzyılın sonunda bir kere daha, insanlık tarihinin, insanlığın büyük bölümünü sonunda liberal demokrasiye götürecek bağlantılı ve amaca yönelik bir gidişinden söz etmek anlamlı mıdır?

İki farklı nedenden ben bu soruyu evet diye yanıtlıyorum. Birinci neden ekonomiyle ilgilidir, ikincisi ise

"kabul görme mücadelesi" ile bağlıdır.

Elbette, tarihin amaca yönelik gidişine ilişkin tezi temel-lendirmek için Hegel'in ya da Marx'm veya onların çağdaş yandaşlarından birinin otoritesine atıfta bulunmak yeterli değildir. Hegel ve Marx'm eserlerini, yazmalarının üzerinden geçen bir buçuk yüzyıl içinde onların fikir mirası bir çok taraftan gelen sert eleştirilere hedef oldu. 20. yüzyılın en keskin zekâları, tarihin bağlantılı ve anlaşılabilir bir süreç olması gerektiği iddiasını şiddetle eleştirdiler ve hatta insan varlığının herhangi bir yanının felsefi kavrayışa açık olabileceğini bile reddettiler. Biz Batılılar demokratik kurumlarda bir genel ilerlemenin olanakları konusunda son derece karamsarızdır. Karamsarlığımız bir raslantı değil, 20. yüzyılın ilk yarısındaki, iki büyük dünya savaşı ve totaliter ideolojilerin yükselişi gibi gerçekten korkunç politik olayların bir ürünüdür. Bilimin atom silahlarını meydana çıkararak ve çevre tahribatına yol açarak nasıl insanlık için bir tehdit haline geldiğini gördüğümüz için de karamsarız. 20. yüzyılın başından beri, nasyonal sosyalizme ve stalinizme hedef olanlardan Pol Pot'un kurbanlarına kadar politik şiddetin sayısız kurbanı,tarihsel ilerleme gibi bir şeyin olduğunu tekrar tekrar reddeden şeyler yaşadılar. Ama biz de

bu arada geleceğin ahlâki, liberal ve demokratik bir politik pratik için hep yeni tehditler getirmesine o kadar alıştık ki, gerçekten olduklarında iyi haberlerin bile zor farkına varıyoruz.

Ve bildirilecek iyi haberler var, 20. yüzyılın son çeyreğindeki en dikkate değer gelişme, ister sağcıların otoriter askeri diktatörlükleri, ister solcuların komünist-totaliter sistemleri söz konusu olsun, dünyanın çok güçlü görünen diktatörlüklerinin kendilerini temelden sarsan muazzam zayıflıklar

göstermesidir. Latin Amerika'dan Doğu Avrupa'ya, Sovyetler Birliği'nden Yakın Doğu ve Asya'ya kadar bir çok yerde güçlü

.oldukları varsayılan hükümetler son otuz yılda art arda düştüler. Bunların yerine her durumda istikrarlı liberal demokrasiler geçmedi, ama dünyanın dört bir yanındaki farklı bölge ve kültürlerin hepsinin gözünde tek açık ve net politik hedef olarak liberal demokrasi duruyor. Ayrıca liberal ekonomik ilkeler -"serbest piyasa"-yaygınlaştı ve bu, gerek gelişmiş sanayi ülkelerinde, gerekse daha İkinci Dünya Savaşı öncesinde henüz yoksul Üçüncü Dünya'ya dahil olan ülkelerde eşi görülmedik bir maddi refaha yol açtı. Bazı ülkelerde ekonomik düşüncedeki liberal devrim daha fazla politik özgürlük yönündeki global gelişmeyi hazırladı, baz,ı ülkelerde ise ekonomik özgürlük politik özgürlüğü izledi.

Bütün bunları, geleceğin sol ya da sağ türden totaliter rejimlere ait olacak gibi göründüğü yüzyılımızın ilk yarısındaki tarihle karşılaştırmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Şu soru gündeme geliyor: Bu olgular kırmızı bir şeritle bir birine bağlı mıdır? Bir tür evrensel insanlık tarihi var mı sorusuna yöneliyorum ve böylece* 19- yüzyılın başında başlamış olan, ama insanlığın daha sonra karşılaştığı korkunç olaylar yüzünden günümüzde büyük ölçüde unutulmuş olan bir tartışmayı yeniden ele alıyorum. Burada bu sorunla daha önce uğraşmış olan Kant ve Hegel gibi filozofların fikir yürütmelerine dayanıyorum, ama kanıtlarımın kendi başına da ayakta durabileceğini umuyorum.

Pek alçakgönüllü sayılmasa da, kitap bir evrensel tarih çizmek için bir değil, iki çıkış noktasına sahip. I.

Kısım'da

evrensel tarih probleminin niçin yeniden ele alınması ge-. rektiği temellendiriliyor, II. Kısım'da ise bir ilk yanıt öneriliyor. Burada, tarihin amaca yönelik ve bağlantılı gelişmesini sağlayan regülatör ya da mekanizma olarak modern doğa bilimi kabul ediliyor. Modern doğa biliminin, insanlığın mutluluğu açısından ne gibi-etkileri olduğunun son tahlil-" de belirsiz olması olgusuna rağmen, gerek toparlayıcı gerekse

amaca yönelik tek önemli toplumsal etkinlik olduğunun genel olarak kabul görmesi, bu çıkış noktasını doğrulamaktadır. 16.

ve 17. yüzyıllarda geliştirilen bilimsel yöntemlerin yardımıyla doğaya artan ölçüde egemen olunması, ihsanlar tarafından konulmuş olmayan,'tersine doğa yasaları olan belli somut kurallara göre ilerlemiştir.

Modern doğa biliminin gelişmesi iki nedenden dolayı gerçekleştiği bütün toplumlarda aynı etkiyi doğurmuştur. Birinci olarak, teknoloji bir ülkeye çok önemli askeri avantajlar sağlamaktadır. Ve bağımsızlığına değer veren hiç bir ülke, uluslararası devletler sisteminde savaş tehdidinin varlığını hâlâ sürdürdüğü koşullarda, savunmasını sürekli en modern teknik düzeye çıkarmaktan vazgeçemez. İkinci olarak modern doğa bilimiyle ekonomik üretim olanaklarında bütünsel bir ufuk sağlanmaktadır. Teknoloji sınırsız bir zenginlik birikimi yaratmakta ve bu sayede sürekli artan sayıda insan istek ve ihtiyacının karşılanmasını olanaklı kılmaktadır. Bu süreç kaçınılmaz olarak tarihsel kökenlerinden ve kültürel miraslarından bağımsız olarak bütün insan toplumlarında bir homojenleşmeye yol açmaktadır. Ekonomik modernleşme sürecinden geçen bütün ülkeler kaçınılmaz olarak artan ölçüde birbirlerine benzer hale gelmektedir: Ulusal birliğe ve merkezileşmiş idareye, kentlere ihtiyaç duymakta, aşiretler, dinsel topluluklar ve aileler gibi geleneksel toplumsal örgütlenmelerin yerine işlevsellik ve verimlilik ilkelerine dayalı ekonomik açıdan akılcı örgütlenmeler geçirmek ve yurttaşları için kapsamlı bir eğitim sağlamak zorunda kalmaktadırlar. Dünya pazarının ve evrensel bir tüketim kültürünün yaygınlaşması sonucunda böylesi toplumlar artan ölçüde birbirlerine bağlanmaktadır. Kapitalist yapılar yönünde evrensel bir gelişme bunun dı-

şında modern doğa bilimlerinin mantığında yatıyor gibi görünmektedir. Sovyetler Birliği'nin, Çin'in ve öteki sosyalist ülkelerin deneyimleri, sıkı merkezileşmiş ülkelerin Avrupa'nın 1950'lerdeki sanayileşme düzeyine ulaşmayı başa-rabildiklerini, ancak enformasyonun ve teknik yaratıcılığın çok daha büyük bir rol oynadığı karmaşık "sanayi ötesi" ekonomik yapılar yaratma görevi karşısında acınacak şekilde iflas ettiklerini ortaya koymaktadır.

Modern doğa bilimi tarihsel mekanizma olarak kabul edildiğinde tarihsel değişimin özü ve modern toplumların artan tekdüzeliği oldukça iyi açıklanabilmektedir, ama bu yaklaşım demokrasi olgusu için yeterli bir açıklama sunmamaktadır. Dünyanın en gelişmiş ülkelerinin aynı zamanda en başarılı demokrasiler olduğu kuşkusuzdur. Ama modern doğa bilimi bizi liberal demokrasinin Vaat Edilmiş Topraklarının ancak eşiğine kadar getirmekte, bu kapıdan içeri girmemizi sağlamamaktadır. Gelişmiş sanayileşmenin liberal demokrasiyle sonuçlanmasını gerektirecek ekonomik bakımdan zorlayıcı bir neden yoktur. İstikrarlı demokrasiler, 1776'da Birleşik Devletler'de olduğu gibi, kısmen daha sanayi öncesi toplumlarda oluşmuştu.

Öte yandan Alman İmparatorluğu, Meici zamanındaki Japonya ya da günümüzdeki Singapur ve Tayland gibi çağdaş tarihteki sayısız örnek, teknolojik bakımdan ileri kapitalizmin politik otoritarizmle el ele gidebileceğini de göstermektedir. Birçok durumda otoriter devletler demokratik ülkelerden çok daha yüksek ekonomik büyüme oranlarına bile ulaşmaktadırlar.

Tarihin amaca yönelik bir gidişi olduğunu temellendir-me yolundaki ilk denememiz, demek ki, yalnızca kısmen başarılı ölmüş durumdadır. Çünkü bizim "modern doğa biliminin mantığı" olarak adlandırdığımız şey toplumsal değişimin saf ekonomik bir yorumudur, ama bu (marksist varyantın tersine) nihai sonuç olarak sosyalizme değil kapitalizme yol açmaktadır. Modern doğa biliminin mantığı dünyamızdaki birçok olguyu aydınlatmakta; gelişmiş demokrasilerin yurttaşları olarak geçimimizi niçin köylüler gibi topraktan elde etmek zorunda kalmayıp da genel olarak büro-

da kazandığımızı, niçin kabile ya da aşiret mensubu değil de daha çok sendika ve meslek örgütlerinin üyesi olduğumuzu, niçin bürokratik bir amirin otoritesine bir rahibin-kinden daha çok saygı gösterdiğimiz ve niçin okuyup ya-zabildiğimizi ve ortak bir ulusal dil konuşabildiğimizi açıklamaktadır.

Ama insan yalnızca ekonomik bir varlık olmadığı için tarihin saf ekonomik yorumları eksik ve yetersizdir.

Bunlar özellikle bizim niçin demokrat olduğumuzu, yani halk egemenliği ilkesini ve insan hakları için hukuk devleti usulleri çerçevesindeki garantileri niçin savunduğumuzu açıklaya-mazlar. Açıklamamızda böylesi bir boşluk olduğu için kitabın III. Kısmında tarihsel sürecin ikinci, paralel bir anlatımı yer alıyor. Burada insanı yalnızca ekonomik açıdan değil bir bütün olarak ele almayı deneyeceğim. Bu amaçla He-gel'e ve kendisinin

"kabul görme mücadelesi" olarak adlandırdığı mücadeleye dayanan materyalist olmayan tarih anlayışına baş vuracağım.

Hegel'e göre gerek insanlar gerekse hayvanlar, yemek, içmek ve barınmak gibi kendi dışlarındaki nesnelere yönelik doğal ihtiyaçlara sahiptir. En önemli ihtiyaç kendi bedenini korumaktır. İnsan hayvanlardan temelde, başka insanların arzusunu arzu etmesiyle, yani "kabul görmek" istemesiyle ayrılır. En başta da insan olarak, belli bir değere, belli bir onura sahip bir varlık olarak kabul görmek ister. Kendi değeri gözünde bu kadar önemli olduğu için, insan yalnızca saygınlığının söz konusu olduğu bir mücadelede bile yaşamını riske etmeye hazırdır. En derindeki hayvansal içgüdülerini, ki bunların en önemlisi varlığını sürdürme gü-

düsüdür. daha yüksek, soyut ilke ve amaçlar uğruna aşma yeteneğ.ıie yalnızca insan sahiptir. Hegel'e göre kabul görme ihtiyacı, ilk iki muharibi kendi insanlık onurlarının "kabul görmesi"ni birbirlerine dayatmak amacıyla tutuştukları ve hayatlarını ortaya koydukları bir döğüşe sürüklemiştir. İkisinden birinin doğal ölüm korkusu pes etmeğe yol açtığında, efendi ve Uşak ilişkisi doğmuştur. Tarihin bu ilk kanlı kavgasında söz konusu olan besin, barınak ya da güvenlik değil, yalnızca saygınlıktır. Dövüşün amacı biyo-15

lojik olarak belirlenmediği için, tam da bu nedenden He-gel burada insan özgürlüğünün ilk belirtisini görür.

, Kabul görme ihtiyacı ilk bakışta alışılmamış bir kavram olarak görünebilir; ama aslında Batı politik felsefesinin geleneği ve insan varlığının bilinen bölümü kadar eskidir. İlk kez Eflatun tarafından Politeid da tasvir edilmiştir. Eflatun, ruhu üç bölümden; bir arzu eden, bir mantıklı ve bir de kendisinin thymos ya da

"duygu" olarak adlandırdığı bölümden oluştuğu görüşünü savunuyordu. İnsan davranışının büyük bir kısmı ilk iki bölümün bir birleşimi olarak açıklanabilir: Arzu insanın kendi dışındaki şeyleri istemesine yol açar ve mantık ona bunları elde etmenin en iyi yolunu gösterir. Ama aynı zamanda insan kendi değerinin veya kendisinin değerli bulduğu insanların, nesnelerin ya da ilkelerin değerinin kabul görmesine de ihtiyaç duyar.

Kendine belli bir değer biçme ve bu değerin kabul edilmesini talep etme yeteneği basit olarak "kendine saygı" olarak adlandırılır. Kendisine saygı yeteneği ruhun thymos olarak adlandırılan bölümünden kaynaklanır. Bu bir tür doğuştan var olan adalet duygusudur. İnsan belli bir değere sahip olduğuna inanır ve başkaları kendisine daha az değerli gibi davrandığında, öfk.e duygusuyla tepki gösterir. Buna karşılık kendi özsaygısına uygun bir şekilde yaşamazsa utanç duyar, kendi değerine uygun değerlendirildiğinde ise gurur duygusunu yaşar. Kabul görme ihtiyacı ve bununla bağlı olan öfke, utanç ve gurur gibi duygular insan varlığının politikada önemli bir rol oynayan özellikleridir. Hegel'e göre bunlar bütün tarihsel sürecin itici güçleridir.

Hegel'e göre onurlu bir insan olarak kabul görme isteği, insanları tarihin başlangıcında salt saygınlık, uğruna kanlı bir ölüm-kalım mücadelesine sürüklemiştir. Mücadelenin sonucu toplumun hayatlarını riske etmeye hazır bir efendiler sınıfı ile doğal ölüm korkularına boyun eğen bir uşaklar sınıfına bölünmesi oldu. Efendi ve uşak ilişkisi insanlık tarihinin büyük bir bölümünü dolduran ve eşitsizlik tarafından belirlenen bütün aristokratik toplumlarda çok sayıda görünüş biçiminde varoldu. Ama efendi-uşak ilişkisi 16

sonuçta ne efendilerde ne de uşaklarda kabul görme ihtiyacını tatmin edebildi. Uşak doğal olarak hiçbir şekilde bir insan varlığı olarak kabul edilmiyordu. Ama efendinin elde ettiği kabul görme de yeterli değildi, çünkü bu öteki efendilerden çok tam bir insani değere sahip olmayan uşakların nezdindeki bir kabul görmeydi. Aristokratik toplumlarda yetersiz bir kabul görmenin mevcut olmasının getirdiği hoşnutsuzluk bir

"çelişki" yarattı ve tarihi bu ilerletti.

Hegel, efendi ve uşak ilişkisindeki çelişkinin en sonunda Fransız Devrimi tarafından (buna Amerikan Devrimi'ni-de eklemek gerekir) ortadan kaldırıldığı görüşündeydi. Demokratik devrimler efendi ile uşak arasındaki farkı yok ettiler; bir zamanların uşakları kendi efendileri oldular, artık halk egemenliği ve hukuk devleti ilkeleri geçerliydi. Efendi ile uşak ilişkisindeki eşitsiz kabul görmenin yerine her yurttaşın öteki yurttaşların insanlık onurunu kabul etmesinden oluşan evrensel karşılıklı bir kabul görme geçti.

Yurttaşlarına haklar tanıyarak devlet de bu onuru kabul etti.

HegePin çağdaş liberal demokrasi anlayışı, Büyük Britanya ve Birleşik Devletler gibi ülkelere liberal demokrasinin teorik temelini oluşturan anglo-sakson demokrasi anlayışından belirgin şekilde ayrılır. Anglosakson geleneğinde kabul görme uğruna onurlu çaba aydınlanmış özçıkara -arzu ile aklın bir bileşimi-

özellikle de bedenin kendini koruma arzusuna tabi olmalıydı. Hobbes, Locke ve Amerikan demokrasisinin Jefferson ve Madison gibi kurucu babalan, hakların, insana içinde kendini zenginleştirebileceği ve bir özel alan sağlamak için varolduğuna inanıyorlardı.(3) Buna karşılık Hegel haklan kendi başına bir amaç olarak görüyordu; çünkü insana gerçek bir tatmin sağlayan şey, maddi refahtan çok konum ve onurunun kabul görmesiydi; Hegel'e göre Fransız ve Amerikan devrimleriyle tarihin sonu gelmişti, çünkü tarihsel süreci (kabul görme mücadelesi aracılığıyla) ilerleten özlem, evrensel ve karşılıklı kabul görmeyle belirlenen bir toplumun oluşmasıyla karşılanmıştı. İnsanlığın toplumsal kurumlarının hiçbir başka örgütlenmesi, bu özlemi tatmin etmeye daha elverişli değildir ve bu nedenle de artık başka ilerici tarihsel değişiklikler söz 17

konusu olmayacaktır.

Kabul görme çabası ya da thymos buna göre, liberal ekonomi ile liberal politika arasındaki II. Kısımdaki analizde eksik olan bağı sağlamaktadır. Arzu ile akıl birlikte sanayileşme sürecini ve genel olarak ekonomik yaşamın büyük bir bölümünü açıklamaya yeterli olmaktadır, ama liberal demokrasiye yönelmeyi açıklayamamaktadırlar. Bu, son tahlilde thymol dan, ruhun kabul görme arzusundaki bölümünden kaynaklanmaktadır. İleri sanayileşmeye eşlik eden toplumsal değişiklikler, özellikle genel eğitim

düzeyinin yükselmesi daha yoksul ve daha az eğitim görmüş halklarda mevcut olmayan belli bir kabul görme ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Yaşam standartı arttıkça, insanlar dünyaya açı-' lıp eğitim düzeyleri yükseldikçe ve bir bütün olarak toplumun yaşam koşullarında daha büyük bir eşitlik oluştukça, insanlar artık yalnızca daha fazla zenginlik değil, aynı zamanda konumlarının kabul görmesini istemeye başlıyorlar. İnsanlar yalnızca akıl ve arzudan oluşsaydı, piyasa ekonomisi yönelimli otoriter devletlerde, örneğin Franco İspanya'sında da ya da Güney Kore ve Brezilya'daki askeri rejimlerde yaşamayı benimseyebilirlerdi. Ama insanlar bunun dışında özdeğerleri konusunda timotik bir onura sahiptir ve bu nedenle de özgür bireyler olarak özerkliklerine saygı duyan ve kendilerine çocuk gibi değil, yetişkin gibi davranan demokratik hükümetler talep etmektedirler.

Kabul görme ihtiyacının tarihin itici gücü olarak oynadığı önemli rolün anlaşılması, kültür, din, çalışma, milliyetçilik ve savaş gibi tanıdığımızı sandığımız olguların yeniden yorumlanmasını olanaklı kılar. IV.

Kısım'da böylesi bir yeni yorumlamaya girişiyor ve kabul görme ihtiyacının gelecekte kendisini nasıl ortaya koyacağı konusunda bazı öngörülerde bulunmayı deniyorum. Örneğin bir dinin yandaşı kendi özgül tanrılarının ya da kutsal davranışlarının kabul görmesi için uğraşırken, bir milliyetçi kendi özgül dil, kültür ya da etnik grubunun kabul görmesi için çaba harcamaktadır. Her iki kabul görme biçimi de liberal devletin evrensel kabul görmesine oranla daha az akılcıdır, çünkü kutsal ile dünyaya ilişkin olan arasında ya da farklı 18

sosyal gruplar arasında keyfi olarak yapılan ayrımlara dayanmaktadırlar. Bu nedenle din ve milliyetçilik ve bir halkın gelenek ve göreneklerinin, ahlâki kurallarının örgüsü (geniş anlamda "kültür") geleneksel olarak başarılı demokratik politik kurumların ve serbest piyasa ekonomisinin oluşmasının önündeki engeller olarak görülmüştür.

Oysa hakikat çok daha karmaşıktır, çünkü liberal ekonomik ve politik sistemlerin başarısı çoğu kez liberalizmin aslında aşmak istediği akıl dışı kabul görme biçimleri üzerinde yükselmiştir. Demokrasinin işlemesi için yurttaşların demokratik kurumlara ilişkin akıl dışı bir gurur geliştirmiş olması gerekir. Ayrıca Tocqueville'in "birleşebilme sanatı" diye tanımladığı küçük topluluklara gururla bağlanmayı öğrenmiş

olmalıdırlar. Böylesi topluluklar genellikle dinsel ya da etnik bir temele sahiptir ya da liberal devletin özelliği olan evrensel kabul görmeden daha az kapsayıcı olan başka kabul görme biçimlerine dayanırlar. Aynı şey liberal ekonomi için de geçerlidir. Çalışmaya Batı liberal ekonomi geleneğinde kural olarak insan ihtiyaçlarının karşılanması ve acı çekmekten kurtulmak için yapılan hoşa gitmeyen bir etkinlik olarak bakılmıştır. Ama Avrupa kapitalizmini yaratan Protestan girişimcilerde ya da Meici restorasyonundan sonra Japonya'yı modernleştiren seçkinlerde olduğu gibi, sıkı bir çalışma ahlâkına sahip bazı kültürlerde çalışma aynı zamanda bir kabul görme aracıydı. Bugün bile birçok Asya ülkesinde çalışma ahlâkı maddi teşviklerden çok, aileden ulusa kadar bu toplumların dayandığı örtüşen sosyal grupların çalışmaya gösterdikleri kabul sayesinde ayakta durmaktadır. Bu durum liberal ekonomilerin yalnızca li' eral ilkeler sayesinde işlemediğini, akıl dışı thymos biçimlerine de ihtiyaç duyduğunu gösteriyor olsa gerek.

Uluslararası politikayı bir de kabul görme mücadelesi açısından ele almak son derece açıklayıcı olacaktır.

Başlangıçta tek tek iki dövüşçüyü ilk kartlı saygınlık kavgasına sürükleyen kabul görme arzusu, mantıksal olarak emperyalizme ve dünya imparatorluklarının kurulmasına götürür. Özel alandaki efendi ve uşak ilişkisi, kaçınılmaz olarak ulusların kabul görme tutkusuyla üstünlük için kanlı savaş-

lara tutuştuğu devletler düzeyinde tekrarlanır. Kabul görme arzusunun modern ama henüz tamamen akılcı olmayan bir biçimi olan milliyetçilik son yüz yıldır kabul görme mücadelesinin ifade biçimi olmuş, bu yüzyılın en yoğun çatışmalarının kaynağını oluşturmuştur. Henry Kissinger gibi "gerçekçi" dış politikacıların "güç politikası" olarak adlandırdıkları dünyaya böyle gelinmiştir.

Ama eğer savaş asıl olarak kabul görme ihtiyacı tarafından motive ediliyorsa, o zaman akla, efendi ve uşak ilişkisini ortadan kaldıran ve eski uşakları kendilerinin efendisi haline getiren liberal devrimin devletler arası ilişkiler üzerinde de benzer bir etkide bulunup bulunamayacağı sorusu

geliyor. Liberal demokraside, başkalarına oranla daha büyük kabul görmeye ulaşma şeklindeki akıl dışı ihtiyacın yerine eşit değerli olarak kabul edilme şeklindeki akılcı ihtiyaç geçmiştir. O nedenle liberal demokrasilerden oluşacak bir dünyada, bütün uluslar karşılıklı olarak birbirlerinin meşruiyetini kabul edeceği için savaş eğiliminin daha az olacağı söylenebilir. Ve gerçekten de son birkaç yüzyılın tarihinde liberal demokrasilerin, demokratik olmayan ve kendi temel değerlerini paylaşmayan ülkelerle savaşa tutuşma yeteneğine tamamen sahipken, birbirlerine karşı emperyalist bir politika gütmediklerini ampirik olarak göstermek mümkündür. Örneğin bugün Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde milliyetçilik yeniden artmaktadır, çünkü burada uzun süre halkların ulusal kimlikleri tanınmamıştır; öte yandan belirgin bir kimliğe sahip en eski ulusal devletlerde ise milliyetçilik bir değişim sürecindedir. Tıpkı üç ya da dört yüzyıl önce dinsel çatışmaların olduğu gibi ulusal kabul görme ihtiyacı da Batı Avrupa'da bugün ehlileştiril-miş ve evrensel kabul görme ile bağdaşabilir hale gelmiştir.

Kitabın beşinci ve son kısmı "tarihin sonu" ile sonunda ortaya çıkacak yaratık sorularını, "son insan"

sorusunu ele alıyor. The National Interest dergisindeki makaleye ilişkin ilk tartışma sırasında birçok kişi, tarihin sonu probleminde söz konusu olanın günümüz dünyasında liberal demokrasi karşısında yaşam gücüne sahip alternatiflerin olup olama-20

yacağı sorusu olduğunu varsaydı. Örneğin komünizmin gerçekten ölüp ölmediği, dinin ya da aşırı milliyetçiliğin yıldızının yeniden parlayıp parlamayacağı ve benzeri sorular üzerinde tartışılıdı. Oysa liberal demokrasinin kendisinin kalitesi sorusu, onun güncel rakipleri karşısında zafer kazanıp kazanamayacağı sorusundan çok daha önemli ve ciddidir. Liberal demokrasinin günümüzde dış düşmanlardan kurtulmuş

olduğunu kabul edersek, başarılı demokratik toplumların her zaman için şimdi oldukları gibi kalacaklarını da kabul etmemiz mi gerekir? Yoksa liberal demokrasi sonunda politik sistem olarak kendi altını oyacak ağır iç çelişkilere mi sahip? Günümüz demokrasileri kuşkusuz mücadele etmek zorunda oldukları çok sayıda derin problemlerle karşı karşıyalar; uyuşturucu kullanımı, barı-naksızlık, suçluluk, çevre kirlenmesi ve aşırı

tüketimcilik bunların yalnızca bazıları. Ama bu problemler liberal ilkeler temelinde tamamen çözülebilirdir ve bunlar, seksenli yıllarda komünist devletlerde tanık olduğumuz gibi, bütün toplumsal sistemin kaçınılmaz olarak çökmesine yol açacak kadar ağır sorunlar değildir.

20. yüzyılın büyük Hegel yorumcusu Aleksandr Kojeve kendisinin "evrensel ve homojen devlef'olarak adlandırdığı -bizim liberal demokrasi dediğimiz- devletin ortaya çıkmasıyla, kabul görme sorunu nihai olarak çözüldüğü ve efendi ve uşak ilişkisinin yerine evrensel ve eşit kabul görme geçtiği için tarihin sona erdiğini ısrarla savunmaktadır. Tarihin bütün gelişmesi boyunca insan hep kabul görme peşinde koşmuş ve "tarihin önceki evreleri"nde itici güç bu olmuştur. Şimdi, modern dünyada insan kabul görmeyi nihai olarak bulmuş

ve "tam bir tatmine ulaşmıştır". Kojeve bu savı ısrarla öne sürmektedir ve bizim de bunu ciddiye almamız gerekir. Gerçekten de kabul görme sorunu binlerce yıllık insanlık tarihinin merkezi politik sorunu olarak görülebilir. Tiranlığın ve emperyalizmin, tahakküm etme arzusunun kaynağı olduğu için kabul görme sorunu politikanın merkezi sorunu olmuştur. Karanlık yanlarına rağmen kabul görme arzusu politikadan kolayca dışlanamamakta-dır, çünkü bu aynı zamanda cesaret, kamu duygusu ve 21

adalet gibi politik erdemlerin psikolojik temelini de oluşturmaktadır. Bütün politik topluluklar kabul görme ihtiyacından yararlanmak ve aynı zamanda kendilerini bunun olumsuz etkilerine karşı korumak zorundadırlar. Eğer çağdaş anayasal hükümet sistemi gerçekten hem herkesin genel kabul görmesini sağlayan, hem de aynı zamanda diktatörlüklerin oluşmasını engelleyen bir formül ise, o zaman bu hükümet biçimi yeryüzünde oluşmuş öteki egemenlik biçimleri karşısında gerçekten istikrar ve uzun ömürlülük iddiasında bulunabilir.

Ama günümüz liberal demokrasilerinin yurttaşlarına sağlanan kabul görme "tamamen tatmin edici" midir?

Liberal demokrasilerin ne kadar uzun bir geleceğe sahip olacakları ve günün birinde ne tür alternatiflerin ortaya çıkacağı öncelikle bu sorunun yanıtına bağlıdır. V. Kısım'da kaba hatlarıyla iki olası yanıt üzerinde durulmaktadır. Yanıtların biri politik soldan, diğeri sağdan gelmektedir. Sola

göre, kapitalizm ekonomik eşitsizlik yarattığı ve kendi içinde zaten eşitsiz kabul görme anlamına gelen bir işbölümü gerektirdiği için, evrensel kabul görme liberal demokraside kaçınılmaz olarak eksik kalmak zorundadır. Bu sorun toplumun mutlak zenginliğinden tamamen bağımsızdır. Çünkü zenginlik ne kadar çok olursa olsun, her zaman görece yoksul insanlar olacaktır ve onlar bu nedenle öteki yurttaşların gözünde daha az insanlık onuruna sahip olacaklardır. Başka bir deyişle, liberal demokrasi eşit haklara sahip yurttaşları eşit kabul etmemeyi sürdürmektedir.

Evrensel kabul görmeye yönelik ikinci ve bana göre daha kuvvetli eleştiri sağdan gelmektedir. Sağ, Fransız Devrimi'nin eşitlik ilkesinin yol açtığı düzleştirici etkilere hep büyük bir endişeyle baktı. Sağ en parlak sözcüsünü, bazı yaklaşımları daha önce demokratik toplumların büyük gözlemcisi Aleksis de Tocqueville tarafından da kısmen gündeme getirilmiş olan Friedrich Nietzsche'de buldu. Ni-etzsche'ye göre modern demokrasi bir zamanların kölelerinin kendi efendileri olması değil, uşaklığın ve bir tür köle ahlâkının koşulsuz zaferi anlamına geliyordu. Liberal bir demokrasinin modern liberalizmin kurucuları tarafından 22

eğitilmiş tipik yurttaşı, Nietzsche'ye göre, konforlu bir varlık sürdürme uğruna kendi üstün değerine olan onurlu inançtan vazgeçmiş bir "son insan"dır. Liberal demokrasi, artık yalnızca arzu ve akıldan oluşan belkemiksiz insanlar yaratmaktadır. Thymos yoksunu bu insanlar soğukkanlı bir şekilde uzun vadeli özçıkarlarını hesaplayarak çok sayıdaki küçük ihtiyaçlarını tatmin etmektedirler. Son insanın başkalarından daha büyük kabul görme arzusu yoktur, oysa bu ihtiyaç duyulmadan mükemmellik ve başarıya ulaşmak mümkün değildir. Mutluluğundan hoşnut olan ve küçük ihtiyaçların üzerine yükselememekten utanç bile duymayan son insan artık insan olmaktan çıkmıştır.

Nietzsche'nin görüşlerini ciddiye alırsak, kendimize şu soruları yöneltmemiz gerekir: Yalnızca evrensel ve eşit kabul görmeyle hoşnut olan insan hâlâ tam değerli bir insan mıdır, yoksa o hiçbir çaba ve hırs taşımayan, .aşağılamamız gereken bir "son insan"mıdır? İnsan varlığının gönüllü olarak mücadele, tehlike, risk ve girişim arayan bir yanı yok mudur ve bu yan modern demokrasinin "barış ve refahında hâlâ yaşanabilecek mi?

Bazı insanların tatmin olması kendi içinde eşit olmayan bir kabul görmeye bağlı değil mi?

Yalnızca geçmişin aristokratik toplumlarında değil, modern liberal demokrasilerde de yaşamaya değer bir hayatın asıl temeli eşit olmayan bir kabul görme ihtiyacı değil mi? Demokrasilerin gelecekteki varlığı belli ölçülerde daha çok yurttaşların yalnızca eşitler arasında eşit olarak değil de, öteki yurttaşlardan üstün olarak da kabul edilmek istemesine bağlı olmayacak mı? Ve acaba aşağılık bir "son insan" olma korkusu insanları yeni, öngörülemez davranış tarzlarıyla meydan okumaya ve sonunda yeniden, ama bu kez modern silahlarla, saygınlığı uğruna kanlı kavgalara girişen o vahşi "ilk insan"a dönüşmeye yöneltmeyecek mi?

Elinizdeki kitap bu tür sorulara yanıt arıyor. İlerleme diye bir şey var mıdır ve bağlantılı ve amaca yönelik evrensel bir insanlık tarihi çizmek olanaklı mıdır gibi sorular sorulduğunda, bu yanıtlar otomatik olarak ortaya çıkmaktadır. Sağ ve sol totaliter sistemler bu yüzyılın büyük bölümünde bizi o kadar meşgul etti ki, bu son soruyla yeterin-23

ce ciddi bir şekilde ilgilenemedik. Yüzyılımızın sonunda totaliter sistemlerin çökmesi, şimdi bizi bu eski soruyu yeniden gündemimize almaya davet ediyor.

24

I. KISIM ESKİ BİR SORUNUN YENİDEN SORULMASI

25Karamsarlığımız

Immanuel Kant gibi ciddi ve sağduyulu bir düşünür bile savaşın Tanrı'nın amaçlarına hizmet ettiğine yürekten inanabiliyordu. Hiroşima'dan bu yana her savaşın en iyi durumda bile zorunlu bir kötülük olduğunu biliyoruz. Thomas Aquinas gibi kutsal bir teolog bile, tiranlar olmadan kendini din uğruna feda edenler de olmaz diyerek, tiranların Tanrı'ya hizmet ettiğini ciddi olarak savunmuştu. Auschıvitz'den bu yana böyle bir cümle ancak küfür sayılır... Modern, aydınlanmış, teknikleşmiş dünyada böylesi korkunç olaylar olduktan sonra, gerekli ilerlemeyi temsil eden ya da gücünü her şeyi

kapsayan bir etki olarak ifade eden bir Tanrı'ya inanmak hâlâ mümkün müdür? (1)

- Emile Fackenheim, God's Presence in History

20. yüzyılın hepimizi tarih konusunda inanmış karamsarlar haline .getirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Elbette her birimiz gene de birey olarak sağlığımız .ve kişisel mutluluğumuz konusunda iyimser beklentiler içinde olabiliriz. Amerikalıların geleceğe hep umutla baktıkları bilinen bir sözdür. Ama konu, tarihte bir ilerleme olup olmadığı ya da olup olmayacağı gibi daha büyük sorulara geldiğinde, karar tamamen başka türlü belirir. Bu yüzyılın soğukkanlı ve sağduyulu düşünürleri dünyanın, bizim Batı'da düzgün ve insancıl politik ilişkiler olarak tanımladığımız

bir yönde, liberal demokrasi yönünde geliştiğini öne sürmek için yeterli çıkış noktaları bulamadılar. En derin düşünürlerimiz tarih diye bir şeyin, yani kaba hatlarla da olsa anlamlı bir düzen içinde ilerleyen bir gidişin olmadığı sonucuna vardılar. Kendi deneyimlerimiz de bir yerde geleceğin bize bir ilerleme vaat etmediğini, tersine bizi fanatik diktatörlükler, kanlı soykırımlar, modern tüketim toplumunda yaşamın bayağılaşması ve nükleer kış ya da global ısınma gibi tasavvur edilemez felaketlerin, yeni, hiç yaşanmamış kötülüklerin beklediğini göstermektedir.

20. yüzyılın karamsarlığı 19. yüzyılın iyimserliği ile tam bir karşıtlık içindedir. Savaşlar ve devrimlerle sarsılmasına rağmen Avrupa 19- yüzyılın başında genel olarak barışı yaşadı ve maddi refahın geçmişte'görülmedik şekilde yükselmesine tanık oldu. İyimserlik öncelikle iki varsayıma dayanıyordu: Birinci olarak, modern bilimin açlık ve yoksulluğu yenilgiye uğratacağına ve insanların yaşamını temelden iyileştireceğine inanılıyordu. Yüzlerce yıldır insanın düşmanı olan doğa modern teknik sayesinde yenilgiye uğratılacak ve insanın mutluluğunun hizmetine verilecekti. İkinci olarak, özgür demokratik hükümetlerin bütün dünyada giderek daha çok yayılacağı bekleniyordu. "1776 Ruhu" (*) ya da Fransız Devrimi'nin idealleri, tiranları, otokratları, batıl inançlı rahipleri bütün dünyada

etkisizleştirecekti. Otoriteye körü körüne itaatin yerine akılcı özyönetim geçecek, bütün insanlar özgür, eşit ve kendi kendilerinin efendisi olacaktı. Hayatın bütün alanlarındaki ilerlemelerin ışığında filozoflar, Napoleon savaşları gibi kanlı çatışmaları bile, cumhuriyetçi hükümet biçimini yaygınlaştırdıkları için insanlık için bir kazanım olarak haklı gösterebiliyordu. Her biri insanlık tarihini, bütün karmaşık patikaların sonunda modernliğin kazanmalarına çıktığı bağlantın bir bütün olarak açıklamaya çalışan kimi ciddi, kimi daha az ciddi sayısız teori geliştirildi.

Örneğin Robert Mackenzie adlı birisi 1880'de şunları yazabiliyordu: (*) Amerikan Bağımsızlık Deklarasyonu'nun ruhu-ç.n.

İnsanlığın tarihi ilerlemenin, bilginin birikmesinin ve bilgeliğin artmasının, akıl ve esenliğin bir alt basamağından bir üst basamağına aralıksız tırmanışın tarihidir. Her kuşak devraldığı mirası iyileştirip, kendi deneyimi ile zenginleştirerek ve kendi başarılarının meyvalarıyla çoğaltarak bir sonraki kuşağa aktarır...

İnsanlığın refahının gelişmesi, şimdi keyfi despotların tahrip edici etkisinden kurtulduktan sonra, artık tamamen Tanrı'nın bilge yasalarının cömert düzenlemelerine kalmıştır'.¦"

Encyclopaedia Britannicdnın 1910/1911 tarihli ünlü onbirinci baskısı, "işkence" maddesinde, "Avrupa söz konusu olduğunda bütün bu sorun artık yalnızca tarihsel bir önem taşımaktadır" diye yazıyordu.'* Birinci Dünya Sava-şı'nın hemen eşiğinde gazeteci Norman Angell The Great Illusion kitabında, serbest ticaret çağında toprak genişletmenin anlamsızlaştığını ve fetih savaşlarının ekonomik bakımdan mantıklı olmadığını savunuyordu/*

Yüzyılımızın aşırı karamsarlığı kısmen de olsa, bütün bu iyimser beklentilerin acı bir şekilde boşa çıkmış

olmasıyla açıklanabilir. Avrupa'nın özgüveninin çökmesinde Birinci Dünya Savaşı merkezi bir rol oynadı.

Savaş elbette Alman, Avusturya ve Rus monarşilerinin temsil ettiği eski politik düzeni de yıktı, ama daha önemli olan psikolojik etkilerdi. Birkaç metrelik çorak toprak için mücadelede tek bir günde onbinlerce askerin öldüğü dört yıllık siper savaşının tarif edilemez acıları, Paul Fussell'in dediği gibi, "kamuoyunun bilincine bir yüzyıldır egemen olmuş olan ilerleme iyimserliği açısından son derece yıkıcı oldu" ve savaş

"ilerleme düşüncesini" karşıtına dönüştürdü.«' Sadakat, sıkı çalışma, sebat, yurtseverlik gibi erdemler insanların sistematik olarak ve anlamsız bir şekilde katledilmesi için kötüye kullanıldı, burjuva dünyasının değerleri büyük bir çöküntüye uğradı.(6) Erich Maria Remarque'in Garp Cephesinde Yeni Birşey Yok adlı romanında genç asker Paul şöyle der: "Biz onsekiz yaşındaki gençler için [okuldaki öğretmenlerimiz] yetişkin hale gelmemizin aracısı ve yönlendiricisi olacaklardı, bizi çalışma, ödev, kültür ve ilerleme dün-29

yasına, geleceğe götüreceklerdi... Ama karşılaştığımız ilk ölü bu inancı yerle bir etti." Daha sonra Vietnam savaşındaki genç Amerikalıların da tekrarladığı sözlerle Paul şu sonuca varır: "Bizim kuşağımızın onlarınkinden daha güvenilir olduğunu öğrenmek zorunda kaldık."<7:ı Avrupa'nın endüstriyel kazanımlarımn hiç çekinmeden savaşa sürülmesine tanık olundu ve böylece tarihte daha büyük çabalar inanılırlığını yitirdi. Örneğin tanınmış İngiliz Tarihçisi H. A. L. Fischer 1934'de şöyle yazıyordu-, "Benden daha akıllı ve bilgili olan kişiler tarihte bir plan, bir ritm, önceden belirlenmiş bir model gördüler. Ben bu uyuma ulaşamadım. Ben yalnızca felaketlerin dalga dalga üzerimize geldiğini görüyorum."*'

Kısa süre içinde Birinci Dünya Savaşı'nın yalnızca daha büyük kötülüklerin ilk habercisi olduğu ortaya çıktı.

Modern bilim makineli tüfek ve bombardıman uçağı gibi eşi görülmedik tahrip gücü olan silahlar üretmişti, modern politika ise eşi görülmedik iktidar gücü olan bir devlet yarattı, bunun için de totalitarizm kavramı kullanıma girdi. Çok etkili bir polise, politik kitle partilerine ve insan yaşamının bütün alanlarını kapsayan radikal bir ideolojiye dayanan bu yeni devlet tipi dünyaya egemen olmaktan başka bir şeyin peşinde değildi.

Hitler ve Stalin'in totaliter rejimlerinin gerçekleştirdikleri soykırımların tarihte benzeri yoktu ve bu katliamları birçok bakımdan ancak modern çağın kazanımları olanaklı kılmıştı.(9) Elbette eskiden de birçok kanlı uranlık olmuştu, ama Hitler ve Stalin modern teknoloji ile modern politik örgütü kötülüğün hizmetine soktular. Avrupa yahudileri ya da Sovyet kulakları* gibi bütün bir sınıf insanın kökünü kazımak gibi hırslı bir amacı göze almak "geleneksel" uranlıkların teknik yeteneklerini çok aşardı; bunu ancak 19. yüzyılın teknik ve toplumsal ilerlemeleri olanaklı kıldı. Bu totaliter ideolojilerin başlattığı savaşlar da yeni bir kaliteye sahipti, sivil halkın ve ekonomik kaynakların yığınsal tahribini de içeriyordu; "bütünsel savaş" kavramı da buradan çıktı. Kendilerini bu tehdite karşı

(*) Kulak: Rusça, toprak sahibi, ağa- ç.tı.

korumak için liberal demokrasiler de Dresden ve Hiroşima'nın bombalanması gibi, eskiden olsa soykırım olarak nitelendirilebilecek askeri eylemlere başvurmak zorunda kaldılar. .

19. Yüzyılın ilerleme teorilerinde insanın içindeki kötülük toplumsal azgelişmişliğin bir sonucu olarak kabul edilirdi. Ama stalinizmin, despotik hükümetleriyle kötü bir ün kazanmış olan, gerçekten geri ve yan-Avrupalı bir ülkede ortaya çıkmış olmasına karşın, holocaust en ileri sanayi ekonomisine ve Avrupa'nın en eğitimli ve kültürlü halklarından birine sahip bir ülkede gerçekleşti. Almanya'da bu tür olaylar olabildiğine göre, aynı şey herhangi başka bir ileri ülkede olamaz mıydı? Eğer ekonomik gelişme, eğitim ve kültür, nasyonal-sosyalizm gibi bir olguya karşı bir korunma sağlayamıyorsa, o zaman tarihsel ilerlemenin ne anlamı olabilirdi?1*

20. yüzyılın deneyimleri bilim ve teknik temelinde ilerleme olabileceği iddiasını oldukça tartışmalı kıldı.

Çünkü teknik araçlarla insan yaşamını daha iyi düzenleme yeteneği, insanın ahlâki gelişmesini buna paralel olarak sürdür-mesiyle çok yakından ilintilidir. Ahlâki ilerleme olmadan tekniğin kazanımları kötü amaçlar için kullanılır ve insanlığın durumu eskicinden daha kötüye gider. Sanayi Devri-

mi'nin temel kazanımları, demir ve çelik, iç patlamalı motor ve uçak olmasaydı, 20. yüzyılın bütünsel savaşları da mümkün olmazdı.

Ve Hiroşima'dan bu yana insanlık bütün teknik kazanımlarımn en korkuncunun, atom bombasının gölgesinde yaşıyor. Modern bilimin olanaklı kıldığı inanılmaz ekonomik büyümenin de karanlık yanları var; bu büyüme gezegenin birçok bölgesinde çevre tahribatına yol açtı ve dünya çapında bir ekonomik felaketi mümkün hale getirdi. Modern enformasyon teknolojisinin dünya çapında kullanıma sokulmasının ve haberlerin zaman yitirmeden iletilebilmesi olanağının demokratik ideallerin yaygınlaşmasını kolaylaştırdığı sık sık belirtilmektedir. Örnek olarak da, Amerikan CNN Televizyonu'nun 1989'da Tienanmen Meydanı'nın İşgal edilmesini ya da daha sonra Doğu Avru-pa'daki devrimci olayları bütün dünyaya aktarması gösteril-31

mektedir. Ne var ki, iletişim teknolojisi değer bakımından yansızdır. İran'daki devrim öncesinde 1978'de Ayetullah Humeyni'nin gerici fikirleri ülke içinde kasetli teypler aracılığıyla yayılıyordu, bu teyplerin yaygınlaşması ise ancak Şah dönemindeki ekonomik modernleşme sayesinde mümkün olmuştu. Eğer televizyon ve dünya çapında doğrudan haber aktarımı 1930'larda mevcut olsaydı, bunlar Joseph Goebbels ve Leni Riefensfahl gibi Nazi propaganda ustaları tarafından faşist fikirleri yaymak için çok etkili bir şekilde kullanılırdı.

20. yüzyılın travmatik gelişmeleri derin bir entellektüel krizin arka planını da oluşturmaktadır. Tarihsel ilerlemeden söz etmek ancak insanlığın nereye yöneldiği bilinirse mümkün olabilir. 19. yüzyılda çoğu Avrupalı ilerlemeden daha fazla demokrasi yönünde bir gelişmeyi anlıyordu, buna, karşılık 20. yüzyılda çoğu zaman bu konuda bir mutabakat söz konusu olmadı. Liberal demokrasi, ideal bir topluma ilişkin tamamen farklı tasavvurlara sahip iki başka-önemli politik ideolojiyle -faşizm ve komünizm- rekabet halindeydi.

Batı'da bile artan sayıda insan, liberal demokrasinin gerçekten bütün insanlığın özlemi olduğu, bunun yalnızca dar görüşlü bir Avrupa etnosantrizminin ürünü olmayan evrenseî bir amaç olduğu görüşünün doğruluğunu sorgulamaya başladı. Avrupalılar, önce sömürgeci efendiler, sonra Soğuk Savaş sırasında koruyucu efendiler ve en sön olarak da egemen ulusal devletlerin teorik olarak eşit haklı partnörleri olarak Avrupa dışı

dünyayla karşı karşıya gelmek zorunda kaldıklarında, ideallerinin evrenselliğini sorgulamaya başladılar. Avrupa'nın iki dünya savaşında kendi kendine yaptığı, bir tür intiharı andıran büyük tahribat, Batı devletlerinin akıl bakımından ötekilere üstün olduğu varsayımını derinden sarsmıştı. 19. yüzyılda her Avrupalı içgüdüsel olarak bile uygar halklarla barbarlar arasında bir ayrım yapabilirdi, ama Nazi ölüm kamplarından sonra bu artık o kadar kolay değildi. İnsanlık tarihi artık tek bir yöne doğru gelişiyor olmaktan çok, ne kadar çok halk ve uygarlık varsa o kadar amaç varmış gibi görünüyordu ye liberal demokrasi bunlar arasında ayrıcalıklı bir

yere sahip değildi.

Yakın zamanlarda karamsarlığımız özellikle, komünizmin her zaman için Batı liberal demokrasinin alternatifi olarak kalacağı şeklindeki neredeyse evrenselleşmiş inançta ifadesini buluyordu. Örneğin yetmişli yıllarda ABD Dışişleri Bakanı iken Henry Kissinger şu uyarıyı yapıyordu: "Bugün tarihimizde ilk kez [komünist]

meydan okumanın hiçbir zaman sona ermeyeceği gerçeği ile karşı karşıya bulunuyoruz... Başka ülkelerin yüzlerce yıl izlemek zorunda kaldıkları gibi, ısrarla uygulamalıyız... [Dışpolitikamızın] bu koşulu hiçbir zaman değişmeyecektir./(11) Kissinger'e göre SSCB gibi düşman güçlerin politik ve toplumsal temel yapılarını reforme etmeyi istemek ütopik bir şeydi. Politik olgunluk dünyayı olmasını istediğiniz gibi değil olduğu gibi görmek demekti ve o nedenle de Brejnev'in Sovyetler Birliği'nin varlığını sineye çekmek zorundaydınız.

Komünizm ile demokrasi arasındaki çatışma belki yumuşatılabi-lirdi, ama kıyamet anlamına gelecek bir savaş olasılığını tamamen ortadan kaldırmak hiçbir zaman mümkün olmayacaktı.

Kissinger bu görüşlerinde hiç de yalnız değildi. Meslek olarak politikayla ya da özel olarak dış politikayla ilgilenen hemen hemen herkes komünizmin sürekliliğine inanmıştı. O nedenle de seksenli yılların sonunda komünist sistemlerin dünya çapında çökmesi bir çoğu için beklenmedik bir gelişme oldu. Bu yanlış öngörü yalnızca ideolojik dogmatizmin olayların soğukkanlı

bir şekilde değerlendirimesini saptırmış olmasıyla açıklanamaz. Çok farklı politik inançlara sahip insanlar; gerek Doğu'daki gerek Batı'daki sağcılar, solcular vt /

ılımlılar, gazeteciler, bilim adamları ve politikacılar, hepsi aynı şekilde yanıldılar.«» Bu kadar geniş bir körlüğün kökleri salt partizanlıktan çok daha derinlerdedir, bunu yüzyılımızın olaylarının yarattığı olağanüstü tarihsel karamsarlıkta aramak gerekir.

Daha 1983'de Jean-François Revel şu tezi savunuyordu: "Demokrasi tarihte belki de yalnızca bir oyun arası, gözlerimizin önünde kapanmakta olan kısa bir parantezdir."0* Politik sağ elbette komünist ülkelerde yaşayan insanların

33

buradaki sistemleri hiçbir şekilde meşru saymadığından kesinlikle emindi ve bu ülkelerdeki ekonomik zayıflıklar çok iyi biliniyordu. Ama sağcıların büyük bir bölümü Sovyetler gibi "iflas etmiş" bir toplumun bile iktidar anahtarına sahip olduğuna inanıyordu: Totaliter leninist sistem küçük bir "Bürokratik diktatörler"

kliğine, modern örgütsel ve teknik araçlarla büyük bir nüfus üzerinde neredeyse sonsuza kadar hükmetme olanağı sağlıyordu. Totaliter sistemin mantığı tahakküm altındaki halkın sadece korkutulma-sını değil, aynı zamanda komünist efendilerinin değerlerini içselleştirmeye zorlanmasını da gerektiriyordu. Jeanne Kirkpatrick'e göre, birinciler "mevcut servet, güç ve konum dağılımına dokunmaz" ve "geleneksel tanrıları kutsar ve geleneksel tabulara saygı gösterirken", sol totaliter sistemler "toplumun her alanı için normlar getirmek" ister ve "kök salmış değer ve görenekleri çiğnerler". Salt otoriter bir devletten farklı olarak totaliter bir devlet, toplumu, kendini her hangi bir değişiklik ve reforma karşı mutlak olarak koruyacak şekilde totaliter rejimlerin kendiliğinden değişeceği konusunda hiçbir beklentiye izin vermemektedir." (14) Totaliter devletlerin çok uzun bir süre ayakta kalabileceklerine olan bu sağlam inancın-temelinde demokrasiye olan güvensizlik yatıyordu. Örneğin Jeanne Kirkpatrick, o zamanlar demokratik olmayan üçüncü Dünya ülkelerinin çok azının başarılı bir şekilde demokratikleşebileceğini yazıyordu (komünist bir rejimin demokratikleşme olasılığı ise kesinlikle söz konusu değildi); Revel ise, Avrupa ve Kuzey

Amerika'daki güçlü ve yerleşik demokrasilerin kendilerini savunma kararlılığına sahip olmadığını öne sürüyordu.

Kirkpatrick başarılı bir demokratikleşme için gerekli çeşitli ekonomik, sosyal ve kültürel önkoşulları tek tek sayıyor ve her hangi bir ülkenin her hangi bir zamanda demokratik-leştirilebileceği görüşünü tipik Amerikan iyimserliği olarak eleştiriyordu. Üçüncü Dünya'da demokratik bir merkez olabileceği varsayımı bir tuzak ve bir illüzyondu, deneyim bu dünyanın otoriter sağ sistemler ile totaliter sol sistemler arasında bölündüğünü gösteriyordu. Revel ise, demokrasi-34

I

lerin amaca yönelik ve uzun vadeli bir dış politika stratejisi izlemede büyük güçlüklerle karşı karşıya olduğu şeklindeki daha önce Tocqueville tarafından dile getirilen eleştiriyi daha sivri bir biçimde ifade ediyordu.(15) Tam da, demokratik tartışma için tipik olan görüş çokluğu, özkuşku ve özeleştiri gibi demokratik nitelikler demokrasileri felce uğratıyordu. "Gerçekten de köleleştirilmiş halkın ne gerçek haklara, ne de etki olanaklarına sahip olduğu komünist ülkelerde büyük kıtlıklar ve yaygın yoksulluk rejim üzerinde her hangi bir etkide bulunmazken, görece çok daha zararsız hoşnutsuzluk nedenleri demokrasileri çok daha çabuk sarsmakta ve zayıflatmakta, felce uğratmakta ve sistemin varlığını tehdit etmektedir. Sürekli eleştirinin mekanizmanın ayrılmaz bir parçası olduğu toplumlar yaşamaya değer biricik toplumlardır, ama bunlar aynı zamanda en kolay yara alan toplumlardır. "(ı6)

Sol ise farklı bir yoldan benzer bir sonuca ulaştı. Seksenli yıllarda Avrupa ve Amerika'daki "ilericiler"in çoğu artık, İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar birçok kişinin inanmış, olduğu gibi, kendi geleceklerinin Sovyet türü bir komünist sistemde olabileceğine inanmıyordu. Ama solcular marksizm-leninizmin öteki insanlar için bir meşruiyete sahip olduğunu hâlâ kabul ediyorlardı; bu kural olarak coğrafi ve kültürel mesafeye oranla artan bir meşruiyetti. Sovyet türü komünizm Birleşik Devletler ve Büyük Britan-ya'daki insanlar için zorunlu olarak gerçekçi bir alternatif sayılmasa da, otokratik ve merkeziyetçi bir geleneğe sahip Ruslar için en uygun çözüm yolu olarak kabul edilebiliyordu. Hele Çinliler tam da yabancı egemenliğinden, gerilikten ve on

'rsuzluktan komünizme yönelmişlerdi. Amerikan emperyalizminin kurbanı sayılan Kübalılar ve Nikaragualılar için d*e benzer şeyler söyleniyor, Vietnamlılar için ise komünizm neredeyse ulusal bir gelenek olarak kabul ediliyordu. Birçok solcu, üçüncü Dünya'daki sosyalist bir rejimin, özgür seçimlere ve düşünce özgürlüğüne izin vermese de, bir toprak reformuyla, ücretsiz sağlık hizmetiyle ve okuma-yazma kampanyalarıyla meşruiyet elde edeceğine inanıyordu. O nedenle hemen hemen hiçbir solcunun Do-35

ğu Bloğundaki ya da Çin'deki devrimci başkaldırıları öngörmemiş olmasında şaşılacak birşey yoktur.

Komünizmin meşruiyetine ve sürekliliğine olan inanç Soğuk Savaş'ın son günlerinde oldukça tuhaf biçimler aldı. Örneğin ünlü bir Sovyetler Birliği uzmanına göre, Brejnev zamanındaki Sovyet sistemi kendisinin

"kurumsal çoğulculuk" dediği bir yapıya oldukça yakınlaşmıştı: "Sovyet yöne-1 timi Sovyetler Birliği'ni Amerikan politik biliminin çoğulcu modelinin ruhuna o kadar yakınlaştırmıştır ki, Sovyetler Birliği şimdi bu modele Birleşik Devletlerin kendisinden daha uygun düşmektedir."(1T). Buna göre Gorbaçov öncesindeki Sovyet toplumu "atıl ve pasif değil, tersine her bakımdan katılımcı"ydı, hatta Birleşik Devletlere oranla halkın daha büyük bir bölümü politikaya "katılıyor"du.(ı8) Doğu Avrupa'daki bazı bilim adamları da benzer şekilde düşünüyor ve açık zorlayıcı karakterine rağmen komünizme muazzam bir-toplumsal istikrar atfediyordu. Böyle bir uzman 1987'de "Bugün [Doğu Avrupa ülkelerini]' .dünyadaki birçok başka ülkeyle, örneğin Latin Amerika'daki bütün ülkelerle karşılaştırdığımızda, bunların gerçek anlamda bir istikrar kalesi olduğunu görürüz" diyor ve "mutlaka düşmanca bir tutum içinde olan inançsız bir halka karşı duran...

'meşru olmayan' bir parti" şeklindeki geleneksel yorumu

eleştiriyordu.C19)

Bu görüşlerin bazıları yalnızca yakın geçmişin geleceğe basit bir projeksiyonundan ibaretken, bir çoğunun temelinde komünizmin Doğu'daki meşruiyetine ilişkin olumlu bir yargı yatıyordu. Buna göre bütün tartışmasız toplumsal problemlere rağmen komünist yöneticiler halklarıyla,-alaycı bir Sovyet deyişinde,

"onlar bize para öder gibi yapıyor, biz de çalışır gibi yapıyoruz" sözleriyle ifade edilen bir tür "toplumsal anlaşma" yapmışlardı.00' Bu rejimler ne üretici ne de dinamikti, ama gene de güvenlik ve istikrar sağladıkları için tabanda belli ölçüde bir onaya sahip oldukları öne sürülüyordu.(21) Politolog Samuel Huntington örneğin 1968'de şöyle yazıyordu:

Birleşik Devletler, Büyük Britanya ve Sovyetler Birliği farklı hükümet biçimlerine sahipler, ama her üç sistemde

de iktidarda bir hükümet var. Her ülke, politik sistemin meşruluğu konusunda halkın ezici çoğunluğunun mutabakat içinde olduğu bir politik topluluk durumunda. Het birinde yurttaşlar ve yöneticileri ülkeye neyin yararlı olduğu ve politik topluluğun hangi gelenek ve ilkelere dayandığı konusunda bir dizi ortak görüşe sahip!22'

Huntington'un komünizme özel bir sempatisi yoktu, ama komünist hükümetlerin yıllar içinde halkın belli ölçüde onayını kazandığını görmezden gelmenin mümkün olmadığı görüşündeydi.

Tarihteki ilerleme olanağına ilişkin günümüzdeki karamsarlık iki farklı ama paralel gelişen krizden; yirminci yüzyıl politikasının krizi ile Batı rasyonalizminin entellek-tüel krizinden kaynaklanıyordu. Birincisi milyonlarca insanın hayatına maloldu ve yüz milyonlarca insan yeni ve çok daha gaddar kölelik biçimleri altında yaşamaya zorlandı; ikincisi ise kendini savunmak için ihtiyaç duyduğu entel-lektüel kaynaklan liberal demokrasinin elinden aldı. Her iki kriz sıkı sıkıya birbirine bağlıydı; bunları birbirinden ayırarak anlamak mümkün değildir. Bir kere, entellektüel mutabakat olmadığı için,, bu yüzyılın savaşları ve devrimleri çok daha ideolojikti ve o nedenle de başka durumda olabileceğinden çok daha aşırı oldular. Rus ve Çin Devrimleri ile Nazilerin İkinci Dünya Savaşı'ndaki fetihleri gaddarlık açısından 16. yüzyıldaki din savaşlarını kat kat geride bıraktılar. O zaman da söz konusu olan yalnızca toprak ve kaynaklar değil, aynı zamanda değer sistemleri ve halkların yaşam tarzlarıydı. Öte yandan ideolojik motifli çalışmaların ş;ddeti ve bunların korkunç sonuçları liberal demokrasilerin özgüveni üzerinde yıkıcı etkilerde bulundu; totaliter ve

otoriter rejimler dünyasında yalıtlanan liberal demokratlar, doğru ve yanlışa ilişkin liberal görüşlerin evrenselliği konusunda ciddi kuşkulara düştüler.

Ne var ki, 20. yüzyılın ilk yarısındaki deneyimler karamsarlık için güçlü nedenler oluşturmuşken, ikinci yarıdaki gelişmeler çok farklı, beklenmeyen bir yöne işaret ettiler. Doksanlı yılların'başında dünya bir bütün olarak yeni bir bela ortaya Çıkarmış değil, tersine bazı bakımlardan 37

daha iyi olmuş durumda. Komünizmin seksenli yılların sonunda eski kalelerinin çoğundaki tamamen beklenmedik çöküşü yakın geçmişin en önemli'sürprizi oldu. Çok çarpıcı da olsa, bu gelişme aslında İkinci Dünya Savaşı'ndan beri biçimlenmeye başlayan daha büyük bir olgular örgüsünün bir parçasıydı. Her türlü, sağ ve sol otoriter diktatörlük çökmektedir/235 Bazı devletlerde çöküşten sonra gelişen ve istikrarlı demokrasiler oluşmuş, bazılarında ise çöküşü bir istikrarsızlık dönemi ya da bir başka diktatörlük biçimi izlemiştir. Sonunda başarılı demokrasilerin kurulup kurulmayacağından bağımsız olarak, her türlü otoriter rejimin pratikte dünyanın her yanında derin bir kriz içine girdiği söylenebilir. 20. yüzyılın başında en önemli politik yenilik Nazi Almanyası ve Sovyetler Birliği gibi totaliter devletlerin ortaya çıkmasıydı. Son yıllar ise çok güçlü görünen devletlerin bile özünde muazzam zayıflıklara sahip olduğunu gösterdi. Son derece yoğun ve beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan bu zayıflıklar, şimdi bizden, yüzyılımızın tarihin gidişine ilişkin verir gibi göründüğü karamsar dersleri bir kere daha gözden geçirmemizi talep ediyor.

38

Güçlü Devletlerin Zayıflığı (I)

Otoriter egemenliğin şu andaki krizi Gorbaçov'un pe-restroykası ya da Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla başlamadı.Kriz aslında yaklaşık yirmi beş yıl önce Güney Avrupa'da bir dizi sağ otoriter rejimin yıkılmasıyla başlamıştı. 1974'de Portekiz'de Caetano rejimi bir askeri darbeyle devrildi. Ülkenin iç savaşın eşiğine geldiği karmaşık bir geçiş döneminden sonra Nisan 1976'da sosyalist Mario Soares başbakan seçildi ve o tarihten bu yana Portekiz istikrarlı bir demokrasidir. 1967'den beri Yunanistan'a hükmeden albaylar da 1974'de iktidarı kaybettiler ve halk tarafından seçilen Karamanlis hükümetinin yolu açıldı. 1975'de İspanya'da General Francisco Franko'nun

ölümü üzerine iki yıl sonra demokrasiye örnek h\x barışçı geçiş için yol açıldı.

Eylül 1980'de Türkiye'de, ülke terörizm içinde boğulma durumundayken askerler iktidarı ele aldı, ama egemenliği daha 1983'de gene sivil bir hükümete devrettiler. O tarihten bu yana bütün bu ülkelerde düzenli olarak birçok partinin katıldığı serbest seçimler yapılıyor.

On yıldan az bir süre içinde Güney Avrupa'da ilginç bir dönüşüm yaşandı. Söz konusu ülkeler bu tarihe kadar, dinsel ve otoriter gelenekleri nedeniyle Batı Avrupa'nın demokratik ana al minin dışında kalmaya mahkûm aykırı örnekler olarak görülüyordu. Ama buna rağmen bu ülkeler seksenli yıllarda işleyen ve istikrarlı demokrasiler haline geldiler, öyle ki, (bir olasılık Türkiye dışında) bu ülkelerde yaşayan insanlar artık farklı koşulları hayal bile etmiyorlar.

Benzer bir demokratik dönüşüm seksenli yıllarda Latin Amerika'da da gerçekleşti. Bu süreç, Peru'da 1980'de oniki yıllık bir askeri yönetimden sonra yeniden demokratik bir

hükümetin seçilmesiyle başladı. 1982'de Falklands/Malvi-nas Savaşı Arjantin'deki askeri cuntanın sonunu hızlandırdı, askerler demokratik olarak seçilen Alfonsin hükümeti-karşısında geri çekilmek zorunda kaldılar.

Latin Ameri-ka'daki başka ülkeler bunu hemen izledi, Uruguay ve Brezilya'da 1983 ve 1984'de askeri yönetimler işbaşından uzaklaştılar. Seksenlerin sonunda Paraguay'daki Stroessner ve Şili'deki Pinochet diktatörlükleri de yerlerini demokratik olarak seçilmiş hükümetlere terketmiş bulunuyordu. 1990 başında Nikaragua'daki Sandinist hükümet bile serbest seçimlerde Violetta Chamorro yönetimindeki bir koalisyona yenik düştü. Birçok politik gözlemci Latin Amerika'daki yeni demokrasilerin sürekliliğine Güney Avrupa'dakinden daha az güven duyuyordu. Latin Amerika'da demokrasiler hep gelip geçici olurdu ve bütün zorluklar içindeydi. Bunun da ötesinde Peru ve Kolombiya gibi ülkeler ayaklanmacılar ve uyuşturucu tüccarları gibi ciddi iç tehditlerle karşı karşıyaydılar. Ama gene de yeni demokrasiler şaşıla-" cak kadar dirençli

çıktılar, sanki otoriter rejimlerle olan eski deneyimleri askeri yönetime geri dönüşe karşı koruyucu bir aşı işlevi görüyordu. Yetmişli yılların başında yalnızca bir avuç Latin Amerika ülkesi demokratik hükümetlere sahipken, doksanlı yılların başında sadece iki ülkede, Küba ve Guyana'da bir ölçüde de olsun serbest seçimler söz konusu değildi.

Doğu Asya da benzer bir gelişme yaşadı. 1986'da Filipinli diktatör Ferdinand Marcos devrildi, kamuoyunun büyük sempati dalgası Corazon Aquino'yu başkanlık makamına taşıdı. Bir sonraki yıl Güney Kore'de General Çun Do Hvan istifa etti ve Roh Tae Vu'nun başkan seçilmesine izin verdi. Tayvan'da politik sistemde bu kadar ciddi değişiklikler olmamasına rağmen, Çan Kay Şek'in Ocak 1988'de ölümünden sonra aşağıda önemli bir demokratik birikim gerçekleşti. İktidar partisi Komingtang'ın eski yöneticilerinin büyük bir bölümü öldükten sonra, Tayvan toplumunun artan sayıda kesimleri, bu arada yerli Tayvanlılar Ulusal Parlamento'da temsil olanağı buldular. Sonunda Burma'daki otoriter rejim de demokratik bir hareket tarafından sarsıldı.

Şubat 199Ö'da Güney Afrika'da Boerlerin ağırlığındaki F.W. Klerk hükümeti Nelson Mandela'nın serbest bırakılmasına ve Afrika Ulusal Kongresi (ANC) ile Güney Afrika Komünist Partisi üzerindeki yasağın kaldırılmasına karar verdi. İlerde serbest seçimlerle oluşacak bir hükümet amacıyla iktidarın siyahlar ve beyazlar arasında bölüşülmesi için görüşmeler yolunda bu ilk adımdı.

Şimdi geriye baktığımızda, otoriter rejimlerin iktidarlarını sürekli koruyabileceklerine, daha geniş anlamda güçlü devletlerin yaşam gücüne olan yanlış inancımız nedeniyle diktatörlüklerin krizini büyük ölçüde küçümsemiş olduğumuzu söyleyebiliriz. Liberal bir demokraside devlet tanımı gereği zayıftır, bir bireysel haklar alanının korunması onun gücünün kesin şekilde sınırlanması anlamına gelir. Buna karşılık, sağ ve sol otoriter rejimler, ister' güçlü bir askeri aygıt kurmak, isterse eşitlikçi bir sosyal düzen kurmak ya da hızlı bir ekonomik büyümeye ulaşmak olsun, farklı nedenlerden devlet gücünü özel alana yaymaya ve özel alanı tahakküm altına almaya çalışırlar. Bireysel özgürlük dünyasında yitirilenler ulusal amaç düzeyinde geri kazanılacaktır. Bu güçlü devletlerin sonunda

çökmesine yol açan kritik zayıflık, çözümsüz bir meşruiyet problemiydi, fikirler ve görüşler dünyasındaki bir krizdi. Meşruiyet mutlak anlamda adalet ya da hukuk demek değildir; meşruiyet insanların sübjektif algılamasına bağlı görece bir kavramdır. Gerçekten hareket yeteneğine sahip bütün rejimler herhangi bir meşruiyet biçimine dayanmak zorundadır/0 Genellikle Hitler için söylenenin tam tersine, hiçbir diktatör yalnızca "zor"a dayanarak hükmedemez. Bir tiran, beden olarak onlardan daha güçlüyse, çocuklarına, yaşlı adamlara ya da belki de karısına - orla hükmedebilir, ama bu şekilde iki ya da üç kişiden fazlasına, hele milyonlarca nüfusa sahip bir devlete hiç hükmedemez.(2) Hitler gibi bir adamın "zor" ile yönettiğini söylediğimizde, bununla kasdettiğimiz, emrin-dekilerin, Nazi Partisi, Gestapo ve orduyla birlikte fizik güçle halkın çoğunluğunu korkutabilmesiydi. Ama bu kurumlardaki insanlar Hitler'e niçin sadıktı? Kesinlikle onları fizik zorla baskı altında tuttuğu için değil; onlar egemenli-41

ğini meşru kabul ettikleri için Hitler'e sadıktılar. Elbette güvenlik aygıtları da korkutulabilir, ama bir diktatörün belli bir noktada, mutlaka egemenliğinin meşrutuyetine inanan sadık bendelere ihtiyacı vardır, Aynı şey en küçük ve yoz Mafya şefi için de geçerlidir: "Aile"si onun "meşruiyet" ini kabul etmeseydi, hiçbir şekilde baba olamazdı. Ya da Sokrates'in Eflatun 'un Politedsmda dediği gibi: Bir haydut çetesinin bile ganimeti paylaşabilmek için belli bir adalet ilkesine sahip olması gerekir. O nedenle meşruiyet en adaletsiz ve kanlı diktatör için bile merkezi bir sorundur.

B,ir rejimin, varlığını sürdürebilmesi için nüfusun çoğunluğu tarafından meşru kabul edilmesi gerekmediği açıktır. Halkın çoğunluğunun mutlak nefretini kazanmış azınlık diktatörlüklerinin gene de onlarca yıl iktidarda kaldıklarının sayısız güncel örneği vardır. Suriye'deki Alevilerin ağırlığındaki Esad rejimi ya da Irak'daki Saddam Hüseyin yönetimindeki Baas Partisi fraksiyonu böyledir. Latin Amerika'daki çeşitli askeri cunta ve oligarşiler de halklarının geniş bir desteği olmadan ayakta kalmışlardır. Bir rejim halkın çoğunluğu tarafından meşru kabul edilmediğinde bu henüz bir meşruiyet krizi anlamına gelmez; bunun için bu görüşün rejime bağlı seçkinlere, özellikle de devletin zor tekelinin araçlarını elinde tutan güçlere, hükümet partisine, orduya ve polise de sirayet etmiş olması gerekir. Otoriter

bir rejimde bir meşruiyet krizinden söz ettiğimizde, bununla, beraberlikleri rejimin hareket yeteneği için vazgeçilmez olan seçkinlerin sıralarındaki bir krizi kasdediyoruz.

Bir diktatörün meşruiyeti, şımartılmış bir ordunun kişisel sadakatinden yönetimi gerekçelendiren inceltilmiş

bir ideolojiye kadar çok farklı kaynaklara dayanabilir. Yüzyılımızda faşizm sağ yönelimli, demokratik ve eşitlikçi olmayan bütünsel bir meşruiyet ilkesi oluşturma çabasının bir örneğiydi. Bütün insanların eşdeğerli olduğunu ve genel geçer'insan haklarını reddettiği için faşizm, liberalizm ve komünizm gibi "evrensel" bir doktrin değildi. Faşist aşırı milliyetçilik için en önemli meşruiyet kaynağı ırk ya da ulus bağıydı; buna göre Almanlar gibi "efendi ırklar" öteki insanlar üzerinde hükmetme hakkına sahiptirler. Güç ve 42

irade akıl ve eşitlikten daha geçerliydi ve hükmetme hakkını veriyordu. Naziler, Almanların ırk olarak üstün olduğunu ileri sürüyor ve başka kültürlerle çatışarak bunu kanıtlamak istiyorlardı. Bu nedenle savaş faşizm için patalojik bir durumdan çok normal bir olaydı.

Faşizm daha bir iç meşruiyet krizi oluşamadan silah zoruyla yıkıldı. Hitler ve arda kalan yandaşları Berlin'deki korunaklarında ölüme giderken hâlâ Nazi davasına ve Hit-ler'in otoritesinin meşruiyetine inanıyorlardı. Nasyonal sosyalizm birçok insanın gözünde saygınlığını ancak yenilgiden sonra geriye bakış

sırasında yitirdi.® Hitler, meşruiyet iddiasını Almanlara dünya egemenliğini vaat etmesine dayandırmıştı.

Almanlar bunun yerine muazzam şekilde tahrip olmuş ve aşağı sayılan ırkların işgaline uğramış bir ülke buldular. Yalnızca meşaleli geçit törenleri ve kansız kazanılan zaferler varken, faşizm sadece Almanların değil, dünyanın dört bir yanında birçok halkın gözünü kamaştırmıştı; ama kendi içsel militarizmi mantıksal sonucuna ulaştığında çekiciliğinden çok şey kaybetti. Bir anlamda kendi iç çelişkisinin kurbanı oldu: Militarist ve savaşı yüceltici özellikleri onu kaçınılmaz olarak uluslararası sistemle kendi kendini yok edici bir çatışmanın içine soktu. Bu nedenle faşizm İkinci

Dünya Savaşı sonrasında liberal demokrasi için artık ciddi bir ideolojik rakip olma durumunda değildi.

Elbette, eğer Hitler yenilmeseydi faşizmin bugün nasıl , bir meşruiyete sahip olacağını sorabiliriz. Faşizmin iç çelişkisi uluslararası sistem tarafından askeri yenilgiye uğratılması olasılığından çok daha derinlere kök salmıştı. Hitler savaşı kazansaydı, o zaman faşizm varlık temelini kaybedecekti: Dünya çapındaki bir imparatorluğun barış ortamında Alman u!,:su artık savaş ve fetihlerle üstünlüğünü kanıtlama olanağını bulamayacaktı.

Hitler'in yenilgisinden sonra liberal demokrasinin sağdaki alternatifi olarak yalnızca inatçı ama bütünsel bir ideolojik sisteme sahip olmayan çeşitli askeri diktatörlükler kaldı. Bu rejimlerin çoğu mevcut toplumsal düzeni korumaktan daha yüksek bir amaca sahip değildi, en büyük zayıflıkları uzun vadeli bir meşruiyet zeminine sahip olma-43

malarıydı. Bu rejimlerin hiçbiri, Hitler'in yaptığı gibi, sürekli otoriter bir rejimi gerekçelendirebilecek bütünsel bir ulus doktrini geliştiremedi. Hepsi de demokrasi ve halk egemenliği ilkesini kabul etmek zorunda kaldılar, ancak komünist ya da terörist tehditler veya kendilerinden önceki demokratik yönetimlerin ekonomiyi iflasa sürüklemiş olması gibi nedenler ileri sürerek ülkelerinin henüz demokrasiye hazır olmadığını iddia ediyorlardı. Kendilerini yalnızca bir demokrasiye geçiş biçimi olarak tanıtarak haklı gösterebiliyorlardı/4'

Meşruiyet eksikliği sağ yönelimli otoriter hükümetlerin bir zayıflığı olmakla birlikte, bu onların otomatik olarak çabucak çökmeye mahkûm oldukları anlamına gelmiyordu. Latin Amerika ve Güney Avrupa'daki demokratik hükümetlerin de çok sayıdaki ciddi sosyal ve ekonomik problemi çözmede zayıflıkları var.<5) Hızlı bir ekonomik büyüme sağlamayı çok azı başarabildi ve birçok ülkede terörizm hâlâ büyük bir sorun.

Ama sağ otoriter rejimlerde belli bir politik alanda bir kriz ya da başarısızlık ortaya çıktığında, ki bu neredeyse her zaman kaçınılmazdı, meşruiyet eksikliği kritik bir zayıflık kaynağına dönüşüyordu. Meşru rejimler bir güven sermayesine sahiptir, kısa vadeli büyük problemlerde bile

bu sermaye onları besler ve başarısızlığın bedeli hükümet başkanının veya bütün hükümetin istifasıyla ödenebilir. Meşru olmayan rejimlerde ise bir başarısızlık genellikle bütün rejimin çökmesini getirir.

Portekiz buna bir örnektir. Antonio de Oliveira Salazar ve halefi Marcelo Caetano'nun diktatörlüğü dışa karşı istikrarlı görünüyordu; o kadar istikrarlı görünüyordu ki, bazı politik gözlemciler Portekiz halkı hakkında, onun "pasif, kaderci ve son derece melankolik" olduğunu yazıyorlardı.*5 Daha önce Almanların ve Japonların yaptığı gibi Portekizliler de, kendilerinin demokrasi için henüz olgun olmadığını öne süren bütün yabancı gözlemcileri yalancı çıkardılar. Caetano diktatörlüğü, Nisan 1974'de, kendi askerleri karşısına geçip Silahlı Kuvvetler Hareketi'ni (Movimen-to das Forcas Armadas, MFA) kurduktan sonra yıkıldı.07'

Askerlerin dolaysız motifi, Afrika'daki giderek keskinleşen

ve Portekiz'in kazanması mümkün olmayan sömürge savaşıydı. Savaş Portekiz bütçesinin dörtte birini ve Portekiz ordusunun büyük bir bölümünün enerjisini yutuyordu. Silahlı Kuvvetler Hareketi hiçbir şekilde bir bütün olarak demokratik bir ruhta olmadığı için demokrasiye geçiş engebeli oldu. Birçok subay Alvaro Cunhal'in yönetimindeki or-todoks Stalinist Komünist Parti'nin etkisi altındaydı. Ama Portekiz'deki merkez ve demokratik sağ politik güçle otuzlu yıllardakinden farklı olarak bu kez beklenmedik şekilde dirençli çıktılar ve fırtınalı bir politik ve sosyal çalkantı döneminden sonra Mario Soares'in ılımlı Sosyalist Partisi Nisan 1976'daki seçimlerde görece bir çoğunluk sağladı. Yabancı örgütlerin, özellikle de Almanya Sosyal Demokrat Partisi ile Amerikan gizli servisi CIA'nın yardımlarının bu zaferde önemli bir payı vardı. Ama eğer Portekiz'de demokrasi için geniş bir kamuoyu desteğini seferber etmeyi başaran politik partiler, sendikalar, kilise gibi beklenmedik ölçüde güçlü toplumsal güçler olmasaydı, dış yardım kesinlikle sonuçsuz kalırdı. Batı Avrupa tüketim kültürünün çekiciliği de bir rol oynadı. Bir politik gözlemci bunu şöyle ifade ediyordu:

"Aslında gösteriler yapıp sosyalist devrim sloganları bağırması gereken işçiler, paralarını yaşam stan-dartına ulaşmak istedikleri Batı Avrupa

tüketim toplumlarının ev aletlerini ve giysilerini almaya harcıyorlardı."w İspanya'nın bir yıl sonraki demokrasiye geçişi, otoriter rejimlerin meşruiyet sorununu belki de en iyi gözler önüne seren örnektir. General Francisco Franko birçok bakımdan, taht ve mihraba dayanan ve Fransız Devrimi'nde batmış olan 19. yüzyıl Avrupa muhafazakârlığının son temsilcisiydi.

Katolik İspanya'nın bilincinde otuzlu yıllardan beri dramatik bir dönüşüm f »rçekleşmekteydi: 1960'lardaki İkinci Vatikan Konsili'nden sonra kilise bir bütün olarak liberal-leşmiş ve İspanyol katolikliğinin büyük bölümleri Batı Avrupa'nın Hristiyan Demokrat modelini benimsemişti. İspanyol kilisesi bu arada yalnızca hristiyanlıkla demokrasi arasında mutlaka bir çelişki olması gerekmediğini saptamakla kalmadı, bunun da ötesinde insan haklarının savunulma-45

sında giderek daha kararlı olmaya ve Franco diktatörlüğüne artan ölçüde eleştirel yaklaşmaya başladı/9' Bu gelişme Opus Dei adlı katolik hareketin bilincinde de izler bıraktı. Bu hareketin birçok üyesi 1957'den beri hükümet ve idarede önemli mevkilerde bulunuyordu. Bunlar aynı zamanda o sıralar başlatılan ekonomik liberalleşmeye de yoğun bir şekilde katıldılar. O nedenle Kasım 1975'de Franco öldüğünde, rejimin önemli grupları demokrasiye geçişi düzenleyen bütün "paktlar"ı meşru kabul etmeye hazır durumdaydılar. Franco rejiminin bütün önemli kurumları barışçı yoldan tasfiye edildi, Komünist Parti de dahil olmak üzere geniş bir muhalefete izin verildi, seçimlerle gerçekten demokratik bir anayasa yazmaya mezun bir Kurucu Meclis oluşturuldu. Eski rejimin önemli kişileri, en başta da Kral Juan Carlos, Franco sisteminin İspanya'nın sosyal ve ekonomik bakımından giderek daha çok benzeştiği demokratik Avrupa'da bir anakronizmi temsil ettiğine kesin olarak ikna olmuş olmasalardı, bütün bunlar mümkün olmazdı/10' Franko rejiminin son meclisi ilginç bir karar aldı: Cortes, Kasım 1976'da ezici çoğunlukla pratikte kendi intiharı anlamına gelen bir yasa çıkardı ve yeni Cortes'in demokratik bir seçimle oluşmasını kararlaştırdı. Portekiz'de olduğu gibi, İspanya'da da halk genel olarak güçlü bir demokratik merkezi destekleyerek demokrasinin kesin olarak yolunu açtı. Aralık 1976'da yapılan bir referandumda İspanyollar demokratik seçimlerden yana oy kullandı ve Haziran 1977'deki seçimlerde sükûnet ve huzur için Adolfo Sua-rez'in merkez sağ partisini iktidara getirdiler/10

Yunanistan (1974) ve Arjantin'deki (1983) demokrasiye dönüşlerde askerler zorla iktidardan uzaklaştırılmadi; her iki ülkede de kendi aralarındaki ayrılıklar nedeniyle iktidarı sivil hükümetlere devrettiler, herhalde egemenliklerinin meşruiyetine olan inançlarını yitirmişlerdi. Portekiz'de olduğu gibi Yunanistan ve Arjantin'de de iç dönüşümü dış politikadaki başarısızlıklar başlattı. Yunanlı Albaylar 1967'de iktidarı ele geçirmelerinden sonra kendilerini hep demokrasiye atıfta bulunarak savunmuş ve her zaman

"daha sağlıklı" ve "yenilenmiş" bir politik sistemin yolunu ha-46

zırladıklarını öne sürmüşlerdi/12' Bu, askeri rejimin zayıf noktasıydı. Anavatana bağlanmayı talep eden Kıbrıs Rumlarını desteklediklerinde, Albaylar tamamen sıfırı tükettiler. Türkiye Kıbrıs'ı işgal etti ve Yunanistan ile Türkiye arasında büyük bir savaşın eşiğine gelindi.03' 1976'da Başkan Isabella Peron'u devirmiş olan Arjantin cuntasının en önemli amacı, Arjantin toplumunu terörizmden kurtarmaktı. Askeri hükümet vahşi bir savaşla bu amacına ulaştı ve böylece kendi varlık gerekçesini de ortadan kaldırdı. Falklands/Malvinas adalarının işgaliyle rejim, kazanması mümkün olmayan gereksiz bir savaşı provoke ederek kendi sonunu hazırlamış oldu.0*

Başka örneklerde ise güçlü askeri hükümetler, kendilerinden önceki demokratik hükümetlerin de meşruiyetlerini yitirmesine neden olmuş, ağır ekonomik ve sosyal sorunlarla başa çıkamadılar. Ekonomik kriz giderek daha derinleştiği ve General Franco Morales hükümeti grev dalgasıyla ve inatçı sosyal problemlerle baş edemediği için Perulu askerler, iktidarı 1980'de sivil bir hükümete devrettiler/15' Brezilya askeri rejim altında 1968'den 1973'e kadar parlak bir ekonomik büyüme dönemi yaşadı. Ama daha sonra petrol krizi sonucunda konjonktürün dünya çapında kötü-leşmesiyle, askerler ekonomik politika açısından çok güç bir durumda olduklarını saptamak zorunda kaldılar. O nedenle, askeri rejimin son başkanı Joa Fiqueiredo seçilmiş sivil "^r başkanın lehine istifa ettiğinde birçok general kendini oldukça rahatlamış

hissetti, hatta bazıları pişmanlığını ifade etti.06' Uruguay'da askerler 1973/74'de Tupamaros'a karşı "kirli bir savaş" yürütmek amacıyla iktidarı ele almışlardı. Uruguay görece güçlü bir demokratik geleneğe sahipti; belki

de bu nedenle, askerler 1980'de egemenliklerinin kurumlaşmasını bir halk oylamasıyla onaylatmak istediler. Ama oylamayı kaybettiler ve bunun üzerine 1983'de gönüllü olarak iktidarı terkettiler/17'

Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığı sisteminin eski başbakan H. F. Verwoerd gibi mimarları, bütün insanların eşit olduğu ilkesini reddediyor ve insan ırkları arasında doğal bir farklılık ve hiyerarşi olduğunu öne sürüyorlardı/18' Irk ..

47ayrımcılığı, Güney Afrika'yı siyah işgücünün yardımıyla sanayileştirme ve bu arada siyah halkın kentleşmesini önleme ya da geri çevirme denemesiydi. Oysa kentleşme her türlü sanayileşmenin doğal bir görünümüdür. Bu toplumsal politik amaç anıtsal bir projeydi, ama geriye dönüp bakıldığında söylenecek şey, bunun bir aptallık anıtı olduğudur: "Pasaport Yasaları" nedeniyle 1916 ile 1981 arasında yaklaşık onsekiz milyon siyah tutuklandı; bunlar işyerlerinin yakınında bir barınak aramak suçunu işlemişlerdi. Ama sonunda modern ekonominin yasaları daha güçlü çıktı ve seksenli yıllarda beyaz Güney Afrikalıların düşüncesi de değişmeye başladı. F. W. Klerk şu görüşü daha devlet başkanı olmadan önce formüle etmişti:

"Milyonlarca siyahın sürekli kent bölgelerinde bulunması ekonomik açıdan zorunludur. Bu olgu karşısında gözlerimizi kapamanın bir yararı yoktur." (19) Irk ayrımcılığı sisteminin beyazların gözünde meşruiyetini yitirmesi son tahlilde bu yetersiz ekonomik verimlilikten kaynaklanıyordu. Bugün beyazların çoğu yeni bir politik sistemde iktidarı siyahlarla paylaşmaya hazırdır/20'

Tek tek örnekler arasındaki önemli farklılıklara rağmen gene de Güney Avrupa, Latin Amerika ve Güney Afrika'da-ki demokratik dönüşüm sürecinde dikkat çekici bir ortak özellik saptamak mümkündür: Nikaragua'daki Somoza diktatörlüğü dışında eski rejimlerin hiçbiri iktidarda: silahlı bir ayaklanma ya da devrim sonucunda uzaklaşmamıştır.011 Dönüşüm her seferinde eski rejimin mensuplarından en azından bir bölümünün, iktidarı gönüllü olarak seçilmiş demokratik bir hükümete terketmekten yana olması sayesinde mümkün olmuştur. Gönüllü geri çekilmeyi her seferinde derin bir kriz başlatmıştır, ama asıl neden daha derindeydi: Adı geçen bütün örneklerde modern dünyada demokrasinin tek

meşru hükümet biçimi olduğu görüşü karşı konulamaz bir şekilde kendini kabul ettirmiştir. Otoriter hükümetler, terörizmin kökünün kazınması, eski toplumsal düzenin yeniden kurulması, ekonomik kaosa son verilmesi gibi kendi koydukları sınırlı amaçlara ulaştıktan sonra, egemenliklerini sürdürmeyi gerekçelendiremez hale 48

gelmiş ve özgüvenlerini yitirmişlerdir. Eğer kral demokratik bir ülkede biçimsel de olsa kral kalmak istiyorsa ve kilise insan hakları mücadelesinde en ön safta yer alıyorsa, taht ve mihrap adına insan öldürmek kolay değildir. Buraya kadar söylenenler, "hiç kimse iktidarı gönüllü olarak terketmez" şeklindeki bilge özdeyişin hakikat payı konusunda yeterli olsa gerek.

Eski otoriter iktidar sahiplerinin- bir çoğunun bir gecede demokrasiyi benimsemediği ve kendi yeteneksizlik ve hatalarının kurbanı olduğu açıktır. Gerek Şili'de General Pinochet, gerekse Nikaragua'da Sandinistler serbest seçimleri kabul ettiklerinde kaybedeceklerini bekliyor değillerdi. Ama en inatçı diktatörler bile en azından kendilerine demokratik bir meşruiyet havası vermek ve seçimlere gitmek zorunda olduklarının bilincindeydi. Birçok durumda üniformalı güçlü adamlar iktidardan vazgeçerken, bununla kurbanlarının intikam girişimlerine karşı en önemli kalkanı da yitirdikleri için, önemli bir kişisel risk de almış oluyorlardı.

Sağ otoriter rejimlerin demokrasi fikri karşısında yelkenleri suya indirmek zorunda kalması belki de bir rastlantı değildir. Sağ otoriter rejimlerin çoğunun gücü gerçekte toplumsal ve ekonomik çevreler karşısında görece sınırlıydı. Liderler giderek daha çok kenara itilen geleneksel sosyal gruplardan geliyordu ve iktidardaki general ve albaylar genellikle özel bir düşünce zenginliğine ya da parlak bir zekâya pek sahip değildi. Peki, sol totaliter devletlerde durum neydi? Onlar "güçlü devlet" kavramına yeni bir anlam vermiş

ve iktidarın kendini sürekli yenilemesi için bir reçete bulmuş değiller miydi?

İşte size Kubişev'den dokuzuncu sınıftaki bir öğrencinin daha 1960'larda yazdığı bit kompozisyondan bazı-

cümleler: "Yıl 1981. Komünizm: Komünizm maddi ve kültürel ürünlerin bolluğu demek... Bütün kent ulaşım araçları elektrikli hale gelmiş, zararlı fabrikalar şehir siluetinden uzaklaşmış... Aydayız. Çiçek tarhları ve meyva ağaçları arasında geziniyoruz."

Görüyor musunuz, kaç yıldır ayda ananas yiyor olmamız gerekiyormuş. Oysa biz daha hâlâ yeryüzünde yeterince domates yiyebilme sorunuyla uğraşıp duruyoruz.

-Andrey Nuykin, Arı ve Komünist ideal (1>

Totalitarizm kavramı Batı'da İkinci Dünya Savaşı sonrasında, 19- yüzyılın geleneksel otoritarizmlerinden çok farklı karakterde Uranlıklar olan Sovyetler Birliği ile Nazi Alman-yası'na ilişkin olarak geliştirildi.® Hitler ve Stalin cesur sosyal ve politik programlarıyla güçlü devleti yeniden tanımlamışlardı. Oysa İspanya'daki Franko rejimi ya da Latin Amerika'daki çeşitli askeri diktatörlükler gibi geleneksel despotlar, hiçbir zaman "sivil toplumu", toplumun özel çıkarlar tarafından belirlenen alanını ezmeyi denememiş, kendilerini; bu alanı mümkün olduğu kadar denetim altın-'da tutmakla sınırlamışlardı. İşpanya'daki Falanj ya da Arjantin'deki Peronist hareket sistematik ideolojiler geliştirmeyi başaramamış ve halkın değer yergılarını ve tutumunu değiştirmek için ancak yarım yamalak adımlar atabilmişlerdi.

Buna karşılık totaliter devlet insan yaşamının bütün alanlarını kapsayan ayrıntılı bir ideolojiye dayanır.

Totaliter devlet sivil toplumu tamamen yok etmek ve yurttaşların yaşamı üzerinde bütünsel (total) bir denetim kurmak ister. Bolşeviklerin 1917'de iktidarı ele geçirdiği andan itibaren Sovyet devleti, muhalif politik partiler, basın, sendikalar, özel girişimler ve kilise gibi Rus toplumundaki büün potansiyel rakip otorite kaynaklarına karşı sistematik bir saldırı yürüttü. 1930'larm sonuna gelindiğinde, bu isimleri taşıyan kurumlar hâlâ vardı, ama hepsi rejimin tam kontrolü altındaydı ve hayaletten farksızdı. Toplumun üyeleri

"atomize" olmuş, toplum ile bütün gücü elinde bulunduran hükümet arasında hiçbir "aracı kurum"

kalmamıştı.

Totaliter devlet, basının, eğitim kurumlarının ve propagandanın yardımıyla bütün yaklaşım ve değerleri değiştirerek Sovyet insanını yeniden yaratmak istiyordu. Devlet aile ilişkilerine, insan yaşamının en kişisel ve özel alanına bile karışıyordu. Ana-babasını Stalin polisine ihbar etmiş olan küçük Pavel Morosov rejim tarafından uzun yıllar örnek Sovyet çocuğu olarak övüldü. Mikhail Heller'in sözleriyle; "Toplumun temel örgüsünü oluşturan insan ilişkileri, yani aile, din, tarih, dil rejimin hedef tahtası haline geldi. Top-luıa metodik ve sistematik olarak atomize ediliyor, tek tek insanlar arasındaki sıkı ilişkiler devletin seçtiği, ve kutsadığı ilişkilerle değiştiriliyor."(3}

Ken Kesey'in 1962'de yayınlanan Guguk Kuşunun Yuvasının Üzerinden Birisi Uçtu adlı romanı bu totaliter düşü resmeder. Kitap, bir deliler evinde tiran karakterli bir başhemşirenin gözetiminde çocuksu bir anlamsızlık içinde ömürlerini dolduran kişileri konu alır. Romanın kahramanı olan McMurphy tımarhanenin kurallarını bozarak bu kişileri kurtarmak ve özgürlüklerine kavuşturmak ister. Ama zaman içinde hiç kimsenin kendi isteği dışında burada tutulmadığını farkeder; hepsi dış dünyadan korkmakta ve başhemşireye bağımlı plarak burada tutulmayı tercih etmektedir. Sovyetler Birliği'ndeki totaliter egemenliğin nihai amacı

da aynen böyleydi: Yeni Sovyet insanı yalnızca özgürlüğünü kaybetmekle kalmayarak, bunun da ötesinde özgürlükten o kadar korkacaktı ki, güvenliği ona tercih edecek ve zincirlerinden övgüyle söz edecekti. ¦

Birçok kişi, Sovyetler Birliği'ndeki totaliter sistemin etki yeteneğinin devrim öncesi Rusya'nın otoriter gelenekleri nedeniyle güçlendiğine inanıyordu. Fransız seyyah Custi-ne'in değerlendirmeleri, 19. yüzyıl Avrüpasmda Rus halkı hakkında yaygın olan izlenimler açısından tipiktir. Custine, Rusları, "kölelik tarafından kırılmış... ve yalnızca terör ve hırstan anlayan" bir ırk olarak nitelendiriyordu.'* Batı, Rus halkının demokrasiye ilgi duymadığına ve demokrasi için olgunlaşmadığma ikna olmuştu. Zaten

Sovyet egemenliği de Rus halkına 1917'de, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Doğu Avrupa halklarına olduğu gibi dışarıdan dayatılmış değildi. Ve bu egemenlik Rus Devrimi'nden sonra açlığa, kıtlığa, ayaklanmalara ve bir işgale rağmen yetmiş yıl ayakta kalabilmişti. Bu durum rejimin halkın büyük bir kısmının gözünde ve kuşkusuz egemen seçkinler arasında belli bir meşruiyet kazanmış olduğu anlamına gelebiliyordu ve buradan da Rus toplumunun otoritarizme bir eğilimi olduğu sonucuna varılıyordu. Batılı gözlemciler Polonyalıların ilk fırsatta komünizmi silkip atacağına güveniyordu, ama aynı şey Ruslar için geçerli değildi. Başka bir deyişle Ruslar deliler evinin hoşnut sakinleri olarak görülüyordu; burada demir parmaklıklar ve deli gömlekleri değil de, kendi güvenlik, düzen ve otorite özlemleri ve bir süper güç statüsüne sahip olma bilinci gibi bazı ek yararlar sayesinde tutuluyorlardı. Güçlü Sovyet devleti gerçekten de çok güçlü bir izlenim veriyordu ve en güçlü olarak da ABD ile dünya çapındaki stratejik rekabet mücadelesinde görünüyordu.

Totaliter devletlerin sınırsız bir süre ayakta kalabileceğine ve dünyanın dört bir yanında kendilerini bir virüs gibi yeniden üretebileceğine inanılıyordu. Komünizm Doğu Almanya, Küba, Vietnam ya da Etyopya gibi ülkelere ihraç edildiğinde, bütün egemenlik sistemi; mızrak ucu olarak parti, merkezileşmiş idare aygıtı, polis aygıtı ve günlük ya-52

şamm bütün alanlarına nüfuz eden ideoloji birlikte aktarılıyordu. Bu kurumlar, söz konusu ülkelerin ulusal ya da kültürel geleneklerinden bağımsız olarak çok iyi işliyor gibi görünüyordu.

Peki kendi kendine yeten bu iktidar mekanizmasının başına gelen nedir?

1989'da -Fransız Devrimi'nden ve Amerikan Anayasa-sı'nı onaylanmasından tam iki yüz yıl sonra- komünizm nihai olarak çöktü.

Seksenli yılların başından beri komünist dünyadaki dönüşüm süreci o kadar hızlı ve sürekli gelişiyor ki, bazen bu dönüşümü çok doğal bir şey olarak görüyor ve değişikliklerin ne kadar muazzam olduğunu unutuyoruz. O nedenle en önemli değişiklikleri bir kere daha hatırlamak ya-s rarlı olacaktır:

- Seksenli yılların başında Çin yönetimi nüfusun yüzde seksenini oluşturan köylülere kendi hesaplarına gıda ürünleri yetiştirme ve satma izni verdi. Tarımda kollektifleştirme fiilen lağvedildi ve yalnızca kırda değil, kentsel sanayide de kapitalist piyasa ilişkileri giderek yeniden oluştu.

- 1986'da Sovyet basınında ilk defa Stalin dönemine ilişkin eleştirel makaleler yayınlanmaya başladı. Bu, Kruş-çev'in 1964'de devrilmesinden bu yana ağıza alınmayan bir konuydu. Bunu tabuların ard arda yıkılması izledi ve basın öğürlüğü yerleşti. 1989'a gelindiğinde Gorbaçov'a ve öteki Sovyet yöneticilerine basında açık eleştiriler yöneltmek mümkün olmuştu. 1990 ve 1991'de Sovyetler Birliği'nin birçok bölgesinde Gorbaçov'un istifasının istendiği büyük gösteriler yapıldı.

- Mart 1989'da yeni bir Halk Temsilcileri Kongresi ve reforme edilmiş bir Yüksek Sovyet için seçimler yapıldı. Bir sonraki yıl onbeş Sovyet cumhuriyetinde yerel yönetim seçimleri yapıldı. Komünist Parti çok sayıda yerel parla-möntonun komünist olmayan saylavların etkisi altına girmesini önleyemedi.

- 1989 ilkbaharında Pekin geçici olarak, rüşveti protesto eden ve Çin'in demokratikleşmesini talep eden onbinlerce öğrencinin eline geçti. Öğrenci hareketi Haziran'da Çin or-53

duşu tarafından ¦ kanlı bir şekilde bastırıldı, ama Çin Komünist Partisi'nin meşruiyeti kamuoyunda çoktan sorgulanır hale gelmişti.

- Şubat 1989'da Kızıl Ordu Afganistan'dan çekildi ve bu daha sonra görüleceği üzere bir dizi geri çekilmenin başlangıcını oluşturdu.

'- 1989 başında Macar Sosyalist İşçi Partisi'ndeki refom-cular bir sonraki yıl serbest seçimler ile çok partili bir sisteme izin verileceğini açıkladılar. Nisan 1989'da Polonya'da Yuvarlak Masa'da, iktidarın Polonya Birleşik İşçi Partisi ile "Dayanışma" Sendikası arasında paylaşılması için bir anlaşmaya varıldı. Temmuz ayında yapılan seçimler komünistlerin manipulasyon çabalarına rağmen bir "Dayanışma" hükümetini iktidara getirdi. '

- Temmuz ve Ağustos 1989'da onbinlerce Doğu Al-man'ın batı Almanya'ya kaçmasının yol açtığı kriz, kısa sürede Berlin Duvarı'nın yıkılmasını ve

Doğu Alman devletinin çökmesini getirdi.

- Doğu Almanya'nın çökmesinden sonra Çekoslovakya, Bulgaristan ve Romanya'daki komünist hükümetler daha fazla ayakta kalamadılar. 1991 başına gelindiğinde, Arnavutluk ve en önemli Yugoslav cumhuriyetleri de dahil olmak üzere, Doğu Avrupa'nın eski komünist devletlerinin hepsinde birçok partinin katıldığı bir ölçüde demokratik seçimler yapılmıştı. Romanya, Bulgaristan, Sırbistan ve Arnavutluk dışında komünistler her yerde iktidarı kaybettiler. Bulgaristan'da seçimle işbaşına gelen komünist hükümet ise kısa süre sonra istifaya zorlandı.® Varşova Paktı'mn politik temeli ortadan kalktı ve Sovyet silahlı kuvvetleri Doğu Avrupa'dan çekilmeye başladı.

- Ocak 1990'da Sovyetler Anayasası'nın, Komünist Par-ti'ye "öncü rolü"nü garanti eden 6. maddesi iptal edildi.

- 6. maddenin kalkmasıyla birlikte Sovyetler Birliği'nde bir dizi komünist olmayan parti kuruldu ve bazı Sovyet cumhuriyetlerinde bunlar iktidara geldi. En çarpıcı olan 1990 ilkbaharında Boris Yeltsin'in Rusya devlet başkanlığına seçilmesiydi. Kısa süre sonra Yeltsin birçok yandaşıyla birlikte Komünist Parti'den ayrıldı.

Bu grup hemen Rus

Cumhuriyeti'nde özel mülkiyetin ve piyasa ekonomisinin restore edilmesini savunmaya başladı.

- 1990 yılı içinde bütün Sovyet cumhuriyetlerinin seçilmiş parlamentoları egemenliklerini ilan ettiler. Baltık cumhuriyetlerinin parlamentoları bir adım daha ileri gidip, Mart 1990'da Sovyetler Birliği'nden tam bağımsız olduklarını açıkladılar. Birçok kişinin beklediğinin tersine Sovyetler Birliği hemen sert çıkmadı, tersine eski birliği korumak mı, yoksa dağıtmak mı gerektiği konusunda içerde bir iktidar mücadelesi başladı.

- Temmuz 1991'de Rusya'da ilk defa tamamen serbest seçimler yapıldı ve Boris Yeltsin Rus Federasyonu başkanlığına seçildi. Moskova'daki merkezi hükümet iktidarını hızla çepere kaptırıyordu.

En dikkatli komünist ülke araştırmacısının bile, 1980'de, gelecek on yıl için bu. gelişmelerin birini olsun mümkün görmesi, böyle bir olasılığı aklından geçirmesi söz konusu değildi. Böylesi bir uzman, bu durumu ancak her bir gelişmenin komünistlerin totaliter egemenliğinin kilit bir unsurunu ortadan kaldıracağı ve böylece sistemin bütününe öldürücü bir darbe indireceği görüşüyle temellendirirdi. Ve Ağustos 1991

darbesinin başarısızlığından sonra, eski SSCB'nın kendini dağıtması ve Rusya'da Komünist Parti'nin yasaklanmasıyla perde gerçekten de kapandı. Gelişmeler uZxiSanlan niçin şaşırttı ve güçlü Sovyet devletinin pe-restroyka ile birlikte açığa çıkan olağanüstü zayıflığı nasıl açıklanabilir?

Sovyetler Birliği'nin en büyük zayıflıkları ekonomik alandaydı ve bunlar batılı gözlemciler tarafından yeterince dikkate alınmadı. Sovyetler Birliği için ekonomik başarısızlık demokratik devletler için olduğundan çok daha kötüydü, çünkü sistem meşruiyet iddiasını tamamen yurttaşlarına yüksek bir maddi yaşam standard sağlama yeteneğine dayandırmıştı. Bugün belki unutulmuştur, ama yüksek büyüme hızlan 1970'lere kadar Sovyet devletinin en güçlü yanı olarak kabul edilmiştir: Sovyet GSH'sı 1928'den 1955'e kadar her yıl %4,4 - 6,3 artmış ve sonraki yirmi yıl içinde ABD'ninkinden bir buçuk kat daha hızlı büyümüştür. Kruş-

çev'in ABD'yi önce geçip sonra da mezara gömme tehditi hiç de temelsiz değildi/® 1975 ile 1985 arasında ise büyüme hızları CIA'nın tahminlerine göre yalnızca %2 - 2,3 arasındaydı. Birçok olgu, gizli enflasyon hesaba katılmadığı için aslında bu oranların daha düşük olduğuna işaret etmektedir. Reformcu kamptan birçok Sovyet bilim adamı bu dönemdeki büyüme oranlarının gerçekte yalnızca %0,6 - 1 arasında, hatta sıfır olduğunu ¦ belirtmektedir.™ Gayrisafi toplam üretimide düşük büyüme, savunma harcamalarında % 2-3'lük artış koşullarında, sovyet ekonomisinin sivil sektörünün Gorbaçov öncesindeki on yıl içinde gerçekte hissedilir ölçüde daraldığı anlamına gelir/8'Bir Sovyet otelinde geceleyen, bir Sovyet mağazasından alışveriş

yapan ya da Sovyetler Birliği'nin hâlâ derin bir yoksulluğun hüküm sürdüğü kırsal bölgelerini gezen birisi, ülkenin, resmi istatistiklerde gerçekçi bir ifadesini bulmayan çarpıcı ekonomik problemlerle karşı karşıya olduğunu kolaylıkla anlayabilirdi.

Ekonomik krizin nasıl yorumlandığı da aynı şekilde önemliydi. Seksenli yılların ikinci yarısında Sovyet iktisadında dikkat çekici bir entellektüel devrim gerçekleşti. Brejnev döneminin eski kadroları Gorbaçov'un iş başına ' gelmesinden üç-dört yıl sonra yerlerini Abel Ağanbegyan, Nikolay Petrakov, Stanislav Şatalin, Oleg Bogolomov, Leonid Abalkin, Grigori Yavlinski ve Nikolay Smelev gibi reform yönelimli iktisatçılara bıraktılar. Bu yeni kadrolar liberal iktisat teorisinin en önemli ilkelerini kısmen de olsa kavramış ve Sovyetler Birliği'nin ekonomik çöküşünün nedeninin merkezi plan va komuta ekonomisi olduğunu anlamış kişilerdi.'®

Ama gene de perestroyka çizgisine yalnızca ekonomik nedenlerden başvurulmuş bir politika olarak bakmak doğru olmayacaktır.003 Gorbaçov'un da belirttiği gibi Sovyetler Birliği lÇ>85'de bir krizde değil, "kriz öncesi"

bir duaımday-dı. Başka devletler çok daha ağır ekonomik güçlükleri aşmayı başarmışlardı. Örneğin dünya ekonomik krizindeki Büyük Depresyon sırasında ABD'nin GSMH'sı üçte bir azalmış, ama bu Amerikan hükümet sisteminin tamamen

56

gözden düşmesine yol açmamıştı. Sovyet ekonomisinin büyük zayıflıkları bir süredir bilinmekteydi ve çöküşü belki de durdurabilecek bir dizi geleneksel reform önlemi mevcuttu. (I«

Sovyet devletinin zayıflığı ancak ekonomik problemler çok daha büyük bir kriz, sistemin bütününün meşruiyet krizi bağlamında ele alındığında anlaşılabilir. Sovyet hükümeti yalnızca ekonomi alanında başarısız değildi ve bütün zayıflıklar hep birlikte, insanların sistemin temel dünya görüşüne olan inançlarını giderek yitirmesine yol açtı. Görünüşte çok güçlü olan devlet birçok alanda güçsüz kaldı. Totaliter sistemin belirleyici zayıflığı düşünceleri kontrol edecek durumda olmamasıydı. Sovyet yurttaşları, daha

sonra görüldüğü üzere, onlarca yıl boyunca bağımsız düşünme yeteneğini koruyabilmişti. Uzun yılların resmi propagandalarına rağmen yurttaşlar hükümetin kendilerine yalan söylediğinin bilincindeydi. Halk stalinizm altında çektiği kişisel acılara, büyük öfke duyuyordu. Ayrımsız her, aile kollektifleştirme ya da otuzlu yıllardaki büyük terör sırasında veya Stalih'in dış politikadaki hataları yüzünden etkileri son derece ağırlaşmış olan ikinci Dünya Savaşı'nda birçok yakınını, ya da dostunu yitirmişti. Stalinizmin kurbanlarının masum olduğunu herkes biliyordu ve Sovyet hükümeti bu dönemin muazzam suçlarının sorumluluğunu hiçbıı zaman üstlenmemişti. Halk aynı zamanda Sovyetler Birliği'ndeki sözde sınıfsız toplumda yeni bir sınıf sisteminin oluşmuş olduğunun da farkındaydı. Sistemin tepesinde yolsuzluk ve ayrıcalıklar bakımından eski rejimin yönetici tabakasından hiç de geri kalmayan, ama çok daha ikiyüzlü olan bir parti yetkilileri sınıfı vardı.

Gorbaçov'un, amaçlarını tanımlamak için "demokratikleşme" (demokratizatsiya) gibi kavramlar kullanması bunu doğrulamaktadır. Lenin'e göre ise, Sovyetler Birliği partinin diktatörlüğü ile Batı'nın "biçimsel"

demokrasilerinden çok daha demokratik olmuştu. Ama bugün Sovyetler Birli-ği'nde "demokratikleşme"

kavramını kullanan herkes bununla Leninci merkeziyetçiliği değil Batı demokrasisini kastediyor. "Ekonomik"

kavramı için de aynı şey geçerli.

"Ekonomik mülahazalar" ya da "ekonomik bakımdan optimal" gibi ifadelerde, "ekonomik" kavramı bugün kapitalist arz ve talep yasaları içinde "verimli" olan anlamına geliyor. Bugün, SSCB'deki kötüleşen yaşam kalitesinden endişeye kapılan ve tek özlemleri "normal" bir ülkede, yani mark-sizm-leninizm ideolojisinin olumsuz etkilerinden kurtulmuş liberal bir demokraside yaşamak olan sayısız Sovyet gencine rastlayabilirsiniz. 1988'de bir Sovyet dostum, çocuklarına ev ödevlerini yaptırmada artık çok

zorlandığından yakınıyordu, çünkü artık herkes "demokrasinin canının istediğini yapmak anlamına geldiğini" öğrenmişti.

Öte yandan yalnızca sistemin kurbanlarının değil, sistemden yarar sağlayan insanların da öfkeyle dolmuş

olması büyük önem taşımaktadır. 1986'dan 1990'a kadar Politburo üyeliği yapmış ve glasnost politikasının fikir babası olan Aleksander Yakovlev, Dışişleri Bakanı olarak "Yeni Düşünce" politikasını formüle etmiş olan Eduard Şevard-nadze ve Rus Cumhuriyeti Başkanı Boris Yeksin gibi reformcular, komünist parti aygıtı içinde kariyer yapmışlardı. Tıpkı gönüllü olarak iktidardan vazgeçen Franco'nun Cor-tes'inin üyeleri ya da Arjantinli veya Yunanlı generaller gibi, bu kişiler de politik sistemlerinin en küçük hücresine kadar hasta olduğunu görmüşlerdi ve yönetimdeki yüksek konumlarını kullanıyorlardı. Birleşik devletler ile rekabet mücadelesi kuşkusuz reform baskısını artıran bir faktördü, ama seksenli yılların ikinci yarısındaki reform çabalan Sovyetler Birliği'ne dışarıdan dayatılmış değildi. Bu, bir önceki kuşağın yönetimi sırasında Sovyet seçkinlerinin geniş kesimlerini saran bir iç güven krizinin sonucuydu.

Sovyet sisteminin meşruiyetinin erimesi ne önceden planlanmış bir şeydi, ne de bir gecede gerçekleşti.

Gorba-çov glastnost ve demokratikleşmeyi önce kendi yönetici konumunu sağlamlaştırmada, sonra da kamuoyuna kemikleşmiş bir ekonomi bürokrasisine karşı seferber etmede bir araç olarak kullandı. Buradaki taktiği Kruşçev'in ellili yıllardaki taktiğinin aynısıydı.(12) Ama büyük ölçüde sembolik olan bir politik liberalleşmenin ilk adımları kendi dinamiğini geliştirdi ve kısa süre içinde değişim amacıyla değişime 58

vönelindi. Gorbaçov'un ilk glasnost ve perestroyka çağrıları birçok entellektüelde olumlu yankı buldu, sistemin zayıflıkları kqnusunda bunları özel olarak ikna etmek gerekmiyordu. Kısa süre içinde eski Sovyet sisteminin ve zayıflıklarının yalnızca tek bir değer sistemiyle, piyasa yönelimli ekonominin üretkenliği ve demokratik politikanın özgürlüğü gibi liberal demokrasi değerleriyle tartılıp ölçülebileceği ortaya çıktı.»»

Yöneticileri tarafından küçük düşürülmüş ve yalnızca Avrupa tarafından değil kendi ülkesindeki aydınlar tarafından da otoriter egemenlerin pasif suç ortağı olarak aşağılanmış Sovyet halkı bütün eleştiricilerinin yüzünü kara çıkardı. 1989'dan sonra totaliter sistemin zemininde giderek yeniden bir sivil toplum gelişmeye başladı, onbinlerce yurttaş inisiyatifi; politik partiler, sendikalar, yeni dergi ve gazeteler, ekoloji ve edebiyat klüpleri, dinsel ve milliyetçi gruplar vb. oluştu. Sovyet halkının eski otoriter toplum sözleşmesini meşru kabul ettiği tezi, muazzam çoğunlukların ortaya çıkan her fırsatta eski komünist aygıtın temsilcilerine karşı oy kullanmasıyla yalanlandı. Doğrudan seçilmiş ilk başkan olarak kendine, Sırp Milosevic gibi yarı faşist bir demagogu ya da Gorbaçov gibi yarım ağız bir demokratı değil de, Boris Yeltsin1} seçmesi özellikle Rus halkının politik olgunluğunu gözler önüne serdi.04'

B~ iı kadar yoğun bir hayal kırıklığı bir gecede oluşmuş olamaz,Sovyet sisteminin inanç altyapısının çok önceden sarsılmış ve totaliterizmin daha 1980'den önce iflas etmiş olduğu daha akla yakın görünmektedir.

Gerçekten de totalitarizmin sonunun başlangıcı, Stalin'in 1953'deki ölümünden sonraki, rejimin ayrım gözetmeyen terör politikasına son verdiği döneme kadar uzanmaktadır.05' Kruşçev'in 1956'daki ünlü

"yayınlanmayan konuşma"smdan.ve Stali-nin ölüm kamplarının kapatılmasından sonra, rejim politikasını zor önlemleriyle yürütemez hale gelmişti. Halkı kendi amaçlarına kazanabilmek için çok daha fazla entegrasyon stratejilerine , şirin gözükmeye ve rüşvet vermeye ihtiyacı kaçınılmazdı, çünkü Stalinist sistemde rejimin önde gelen kişileri bile sürekli ölüm korkusu içinde yaşamak zo-59

rundaydı. Örneğin Stalin'in polis şefleri Yazov ve Beriya idam edilmiş Dışişleri Bakanı Molotov'un karısı Gulag'a gönderilmişti. Stalin'in halefi Kruşçev'de bu korkuyu yaşamıştı; Stalin'in bir yanbakışımn bile Politburo üyelerini nasıl korkudan titrettiğini çok canlı bir şekilde anlatır. Hatta Stalin'in kendisi de sürekli bir suikasta kurban gitme korkusu içinde yaşıyordu. Bütün yetkililerin aynı zamanda potansiyel bir kurban olduğu böylesi bir terör sistemi ayakta kalamazdı ve Stalin'in ölümünden sonra Sovyet yönetimi olanağını bulur bulmaz bu sistemi ortadan kaldırdı.

Sovyet rejiminin ayrım gözetmeden insanları yok etmekten vazgeçmesi , devlet ile toplum arasındaki güç ilişkisinde toplum yararına bir kaymaya neden oldu ve bunun sonucunda Sovyet devleti artık bütün yaşam alanlarını de-netleyemez hale geldi. Artık karaborsayı, yerel parti aygıtlarını ya da tüketici taleplerini bir çırpıda ezip geçmek ya da yönlendirmek mümkün değildi. Polis marifetiyle korkutma hâlâ devletin önemli bir silahıydı, ama genellikle geride tutuluyor ve daha çok tüketim malı üretmek gibi başka politik araçlarla ikame edilmeye çalışılıyordu. Gor-baçov öncesinde toplam Sovyet üretiminin yüzde yirmisine eşit miktarda mal ve hizmet yalnızca karaborsada bulunabiliyordu, yeni merkezi planlamacıların denetiminin tamamen dışmdaydı.

Altmışlı ve yetmişli yıllarda SSCB'nin Rus olmayan cumhuriyetlerinde her türlü "Mafya"nm ortaya çıkmış

olması merkezin denetiminin azalmakta olduğunun bir göstergesiydi. Örneğin'Özbekistan'da, buradaki Komünist Parti'nin Birinci Sekreteri Raşidov'un yönetimindeki ünlü "Pamuk Mafyası" iyice zenginleşmişti.

Genel Sekreter Brejnev, Brej-nev'in kızı Galina ve onun kocası Çurbanov (Moskova'daki yüksek bir polis yetkilisi) ile olan yakın kişisel ilişkileri sayesinde Raşidov uzun yıliar bürokratik bir yolsuzluklar imparatorluğunun başında kalabildi. Raşidov'un çevresi pamuk üretimi rakamlarını tahrif ediyor, muazzam miktarları kendi özel banka hesaplarına geçiriyor ve Moskova'nın denetimi dışında yerel parti örgütünü istediği gibi yönetiyordu. Bu dönemde Sovyetler Birliği'nin her yanında, özellik-60

le Rus olmayan cumhuriyetlerde, ama aynı zamanda Moskova ve Leningrad gibi büyük kentlerde çok çeşitli Mafya örgütleri türemişti.

Böylesi bir sistem artık totaliter olarak tanımlanamaz, ama bu, Latin Amerika'daki diktatörlükler gibi otoritariz-min bir türü de değildir. Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerindeki Brejnev dönemi rejimleri için en iyi tanım, belki de, Vaclav Havel'in bulduğu "post-totaliter" (totalitarizm sonrası) tanımıdır. Bu kavram, otuzlu ve kırklı yılların polis devletinin söz konusu olmadığı, ama insanların hâlâ eski totaliter sistemin gölgesi altında yaşadığı duruma oldukça denk düşmektedir.00 Totalitarizm

bu toplumlarda demokrasi fikrini yok etmeyi başaramamıştı, ama totaliter miras onların hızlı demokratikleşme yeteneğini sınırlıyordu.

Totalitarizm yalnızca Sovyetler Birliği'nde değil, Çin Halk Cumhuriyeti'nde ve Doğu Avrupa'da da iflas etti.

Çin ekonomisi üzerindeki merkezi denetim, Çin Halk Cumhu-riyeti'nin "Stalinist" döneminin zirvesinde bile, hiçbir zaman Sovyetler Birliği'ndeki kadar tam olmadı. Ekonominin yaklaşık dörtte biri ulusal düzeydeki planlamanın dışınday-dı. Deng Hsiaoping 1978'de ekonomik reformunu başlattığında, ellili yılların piyasaları ve girişimci etkinlikleri birçok Çinli'nin hafızasında hâlâ canlıydı. O nedenle de 1978'de başLyan ekonomik liberalleşmeden yarar sağlamaları şaşırtıcı olmamıştır. Deng sözde Mao'ya ve marksizm-leninizme bağlı görünmeye devam ederek kırda özel mülkiyeti yeniden yerleştirdi ve Çin'i uluslararası kapitalist ekonomiye açtı. Gerçekleştirdiği ekonomik reformlar komünist yönetimin sosyalist merkezi plan ekonomisinin yanlışlığını oldukça erken bir zamanda kavramış olduğunu göstermektedir.

Totaliter bir devlet büyük bir özel sektöre izin verdiğinde totaliter olmaktan çıkar. 1978'den 1989'daki katliama kadar Çin'de egemen olan görece özgürlük ortamında sivil toplum hızla kendini yeniden üretti; işadamları, ticari girişimler, gayriresmi ortaklıklar vb. oluştu. Çin yönetimi, körü körüne marksist Ortodoksluğu savunmaktansa, Çin'de mo-61

dernleşme ve reformun başına geçerek meşruiyetini daha iyi güvence altına alacağını düşünüyordu.

Ama meşruiyeti korumak Sovyet örneğinde olduğundan daha kolay değildi. Ekonomik modernleşme dış

fikir ve etkilere açılmayı gerektiriyor, devlet ile toplum arasındaki güç ilişkisini toplum yararına değiştiriyor, tek parti sisteminin başa çıkmada büyük ölçüde çaresiz kaldığı yolsuzluk ve öteki suistimalleri mümkün kılıyor ve büyük şehirlerde giderek başka ülkelerdeki orta tabakalara benzer bir rol oynayan iyi eğitimli ve kozmopolit düşünceli seçkinlerin ortaya çıkmasına yol açıyordu. Nisan 1989'da, Hu Yaobang'ın ölüm yıldönümünde Tiyenanmen Meydanı'nda başlayan protesto gösterileri bu seçkinlerin

çocukları tarafından örgütlenmişti/17' Bunların bazıları -Batı'da eğitim görmüş ve Çin'in dışındaki politik yaşamı tanımıştı. Bunlar Çin Komünist Partisi'nin, önemli ekonomik özgürlükler getirmiş olan, ama politik özgürlüğe yer tanımayan tek yanlı reformunu artık yeterli görmüyordu.

Bazı gözlemciler, Tiyenanmen Meydanı'ndaki öğrencilerin öncelikle politik göz hakkı talep etmediklerini, protestoların daha çok Deng Hsiaoping'in yerine kimin geçeceği konusunda Zao Ziyang ile Li Peng arasındaki iktidar mücadelesinin bir görünümü olduğu görüşünü savundular/18' Böyle olmuş olabilir; protestocu öğrencilerin gözünde Zao öteki Çin yöneticilerine oranla çok daha sempatikti ve Zao 4 Temmuz'daki katliamdan önce öğrencilere çağrıda bulunarak umutsuzluk içinde kendini kurtarmayı denedi.09' Ama protestolar politik yönetimin bir bölümü tarafından yönlendirilmiş olsa da, bu, söz konusu protestoların politik sisteme ilişkin Çin toplumundaki köklü bir hoşnutsuzluğun ifadesi olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca, yönetime kimin geleceği sorusu yarı-totaliter devletlerin en zayıf noktalarından biridir. Bu konuda genel kabul geren anayasal bir düzenleme olmadığı için, yönetime gelmek için yarışan politikacılar reform kartını oynamayı denerler. Bu, kaçınılmaz olarak toplumda yeni görüş ve kuvvetleri ortaya çıkarır ve bunlar giderek özerkleşir.

1989 olaylarından sonra Çin artık yalnızca Asya'daki

birçok otoriter devletten biridir. Rejim kendi seçkinlerinin büyük bir bölümünün, özellikle de günün birinde ülkeyi devralacak olan gençliğin gözünde meşruiyetini kaybetmiştir- Gençlik artık bütünsel bir ideolojinin takipçisi değildir. Çin Halk Cumhuriyeti artık bir daha hiçbir zaman Mao döneminde olduğu gibi bütün dünyadaki devrimciler için bir örnek olmayacaktır. Bölgedeki hızla gelişefı kapitalist ülkelerle karşılaştırıldığında çok daha geriden gelmesi, bunu daha da olanaksızlaştırmaktadır.

Daha 1989 yazında, Doğu Almanya'dan kitlesel kaçış başladığında, Batı'da birçok kişi sosyalizmin Doğu Almanya'da ve öteki Doğu Avrupa ülkelerinde kökleri olduğuna inanıyor ve bu ülkelerin halklarının özgürlüğe kavuştuklarında, ne komünizme ne de kapitalist demokrasiye benzeyecek

"insancıl" bir sol seçenekten yana olacaklarını iddia ediyordu) Bu beklentinin tam bir hayal olduğu görüldü. Sovyet kurumlarının zamanında direnen halka zorla dayatıldığı Doğu Avrupa'da totalitarizm Sovyetler Birliği'nde ya da Çin'de olduğundan çok daha bütünsel bir iflas yaşamıştır. Bunda şaşılacak birşey yoktur. Sivil toplum Doğu Avrupa ülkelerinde o kadar temelden tahrip edilememişti ve tahribat derecesi ülkeden ülkeye farklıydı: Örneğin Polonya'da tarım, komşu Sovyet Cumhuriyetleri Ukrayna ve Beyaz Rusya'dan farklı olarak kollektifleşmiş değildi ve kilise belli bir bağımsızlığı korumuştu. Sovyet halkının komünist değer sistemine karşı koyma nedenlerine, Doğu Avrupa halklarında bir de yerel milliyetçilik ekleniyordu. Komünizm öncesi toplumun anısı henüz canlıydı ve bu; 1989 sonundaki başkaldırıdan sonra eski toplumun hızla kendini yeniden üretmesini mümkün kıldı. Sovyetler Doğu Avru-pa'daki müttefiklerini ayakta tutmak için müdahale etmeyeceklerini belli eder etmez, bütün Doğu Avrupa ülkelerindeki komünist aygıtlar hızla ayaklarının altındaki zemini yitirdiler ve ilginç bir şekilde eski kadroların hiçbiri kendini korumak için parmağını bile oynatmadı.

Seksenli yılların sonuna gelindiğinde,. Sahra'nın güneyindeki Afrika ülkelerinde Afrika sosyalizmi ve sömürge sonrası dönemin güçlü Tek Parti Devleti geleneği saygmlı-

ğını neredeyse tamamen yitirmişti. Bölgenin geniş kesimleri ekonomik olarak çökmüş, bir dizi iç savaş

gündeme gelmişti. En kötü deneyleri en sıkı marksist yönelimli devletler olan Etyopya, Angola ve Mozambik yaşamıştı. Botsva-na, Gambia, Senegal, Mauritius ve Namibia'da işleyen demokrasiler oluşmuş ve bir dizi ülkedeki otoriter yöneticiler demokratik seçimler vaat etmek zorunda kalmıştı.

Küba, Kuzey Kore ve Vietnam gibi Çin de bugün hâlâ komünist bir hükümet tarafından yönetiliyor. Ama Temmuz ile Aralık 1989 arasında Doğu Avrupa'da altı komünist rejimin aniden çökmesinden sonra komünizmin algılanmasında çok büyük değişiklikler oldu. Kendisini bir zamanlar liberal demokrasiden çok daha yüksek ve ileri bir uygarlık biçimi

olarak tanıtan komünizm artık politik ve ekonomik gerilikle birlikte anılacaktır. Dünyada hâlâ komünist güçlerin var, ama komünizm artık dinamiğini ve çekiciliğini yitirmiştir.

Bugün kendisine komünist diyenler, eski konum ve güçlerinin bir bölümünü olsun koruyabilmek için sürekli bir ricat savaşı içinde çırpınıp durmaktadır. Komünistler şimdi, yirminci yüzyılda varlığını sürdürebilmiş

monar-şistler gibi, zamanını çoktan doldurmuş eski ve gerici bir toplumsal düzeni savunmak gibi hiç de kıskanılacak olmayan bir durumdadır. Geçmişten farklı olarak komünizm artık liberal demokrasi için ideolojik bir tehdit oluşturmamaktadır. Ve Kızıl Ordu'nun Doğu Avrupa'dan çekilmesiyle birlikte artık ciddi bir askeri tehdit de oluşturmayacaktır.

Demokratik fikirlerin bütün dünyada komünist rejimlerin meşruiyetini ortadan kaldırmış olması, demokrasinin bir devlet biçimi olarak her yerde kendini kabul ettirebildiği anlamına gelmiyor. Çin'deki öğrenci gösterileri parti ve ordu tarafından boğuldu, sonuçta Deng'in ekonomik reformlarından bazılarına da son verildi. Sovyetler Birliği'nin on-beş cumhuriyetinde demokrasinin geleceği güvence altında olmaktan çok uzaktır. Eski komünist yöneticilerin görevden uzaklaştırılmasından bu yana Bulgaristan ve Romanya sürekli politik çalkantı yaşamaktadır. Yugoslav devleti iç savaş ve dağılma içindedir. Sadece Macaristan, Çekoslavakya, Polonya ve eski Doğu Almanya, karşı karşıya

bulundukları ekonomik problemlerin beklenenden daha ağır çıkmış olmasına rağmen, gelecek on yılda istikrarlı bir demokrasiye ve piyasa ekonomisine geçebilecek gibi görünmektedir.

Komünizmin ölmüş olduğu ama onun yerinin kısa süre içinde hoşgörüsüz ve saldırgan bir milliyetçilik tarafından dolduracağı görüşü de öne sürülmektedir. Daha şimdiden güçlü devletin sonunu kutlamanın erken olduğu, komünist otoritarizmin son bulduğu yerlerde onun yerine milliyetçi otoritarizmin, hatta Rus ya da Sırp renginde bir faşizmin geçeceği söylenmektedir. Bu yaklaşıma göre, dünyanın bu bölümü gözle görülebilir

gelecekte barışçı ve demokratik değil, tersine Batı demokrasileri için eski Sovyetler Birliği kadar tehlikeli olacaktır.

Bütün eski komünist ülkelerin hızlı ve sancısız bir şekilde istikrarlı demokratik koşullara geçememesinde şaşılacak birşey yoktur, tersine dönüşüm böyle dümdüz gitseydi şa-şırtıcr olurdu. Demokrasi yolunda aşılması gereken muazzam engeller vardır. Örneğin eski Sovyetler Birliği demokratikleşmeyi başaramadı.

Gerçek bir demokrasi denebilecek kadar özgür bir SSCB, hemen ulusal ve etnik bakımdan bir dizi küçük devlete bölünüverirdi. Ama bu, Sovyetler Birliği'nin Rus Federasyonu ya da Ukrayna gibi tek tek öğelerinin demokratikleşemeyeceği anlamına gelmez. Ama demokratikleşmeden önce kaçınılmaz olarak, pek çabuk ya da kansız gerçekleşmeyeceği görünen acılı bir ulusal devletlere bölünme süreci yaşanacaktır. Bu süreç, Nisan 1991'de onbeş Sovyet Cumhuriyetinden dokuzu arasında Birlik Sözleşmesi görüşmelerinin yeniden gündeme gelmesiyle başlamış ve Ağustos'daki başarısız darbeden sonra daha da hızlanmıştır.

Ayrıcj yeni ortaya çıkan milliyetçilik hareketlerinin en azından "bazıları ile demokrasi arasında içsel bir çelişki yoktur. Yakın gelecekte Özbekistan ya da Kırgızistan'ın istikrarlı demokratik devletler olması pek olası değildir, ama bağımsız Litvanyaya da Estonya devletlerinin İsveç ya da Finlandiya'dan daha az liberal olacaklarını kabul etmek için hiçbir neden yoktur. Öte yandan yeni gelişen milliyet-65

çilik her durumda yayılmacı ya da saldırgan değildir. Rus milliyetçiliğinin ana akımının seksenli yılların sonunda ve doksanlı yılların başında "küçük Rusya" anlayışına yönelmesi son derece ilginçtir. Bu anlayış

yalnızca Boris Yeltsin gibi liberaller tarafından değil, Eduard Volodin ve Viktor Astafyev gibi muhafazakârlar, milliyetçiler tarafından da savunulmaktadır.

Geçici koşulları kalıcılardan ayırdetmeye özen göstermeliyiz. Belki Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'nın bazı bölümlerinde marksist-leninistlerin yerine çeşitli türden diktatörlerin, milliyetçilerin ya da

albayların geçmesine tanık olmak zorunda kalacağız, hatta bazı yerlerde komünistler belki yeniden iktidara gelecekler.

Ama böylesi yeni otoriter sistemler tek tek yerel olgular olarak kalacaktır. Tıpkı Latin Amerika'daki çeşitli askeri diktatörler gibi bunların hepsi önünde sonunda kalıcı meşruiyet kaynaklarına sahip olmadıkları olgusuna teslim olmak zorunda kalacak, karşı karşıya gelecekleri ekonomik ve politik problemlere uygun reçeteler bulamayacaklardır. Dünyanın bu bölümünde de gelecekte bir meşruiyete sahip olabilecek tek politik fikir liberal demokrasidir. Bu bölgedeki birçok halk belki bu kuşak içinde demokrasiye geçişi gerçekleştiremeyecek; ama bir sonraki kuşakta bu mümkün olabilir. Batı Avrupa'nın liberal demokrasiye geçişi de uzun ve sancılı oldu, ama sonunda bütün ülkeler bu amaca ulaştı.

Komünist totalitarizm toplumsal evrimin doğal ve organik süreçlerini durdurmak ve bunları, eski sosyal sınıfların ortadan kaldırılması, hızlı sanayileşme, tarımın kollektifleş-tirilmesi gibi bir dizi zora dayalı yukarıdan devrimle ikame etme amacıyla düşünülmüş bir formüldü. Bu tür devlet tarafından yönlendirilen, planlı toplum mühendisliğinin komünist toplumların ayırdedici özelliği olduğu öne sürülürdü. Toplum bilimciler tarafından "normal" toplumlar için evrensel olarak geçerli kabul edilen, ekonomik ve politik modernleşmenin normal kuralları bir kenara itilmişti.wo) Sovyetler Birliği'nde ve Çin'de seksenli yıllarda gerçekleşen reform süreçleri, dönüşümler kısa sürede başarıyla sonuçlanmamış olsa da, bize insanın toplumsal evrimine ilişkin

çok önemli birşey göstermiştir: Totaliter devlet yalnızca devrim öncesi Rusya'nın ve devrim öncesi Çin'in kurumlarını tahrip etmiştir, ama ne sovyetik ne de maoist tipte yeni bir insan yaratmayı başarabilmiştir. Her iki ülkede de, Brej-nev döneminden ve Mao döneminden çıkan seçkinler, Ba-tı'daki karşılaştırılabilir bir ekonomik gelişme düzeyinde mevcut olan seçkinlere kimsenin tahmin edemeyeceği kadar benziyordu.

Seçkinlerin en ileri kesimleri, paylaşmaları mümkün olmasa'da Batı Avrupa, Amerika ve Japonya'nın ortak tüketim kültürüne ve aynı şekilde birçok politik yaklaşımına değer biçiyordu. Sovyetler Birliği ve Çin Halk

Cumhuriyeti'ndeki insanların, bir dizi özgül "post-totaliter" niteliklere sahip olmakla birlikte hiç de Batı'da sanıldığı gibi atomize olmuş, bağımlı, otoriteye tapan çocuklar olmadığı ortaya çıktı. Hakikati yalandan, doğruyu yanlıştan ayır-dedebilecek ergin insanlardı ve öteki yetişkin ve özerk insanlar gibi insanlığın olgunluk çağında yetişkin muamelesi ve saygı görmek istiyorlardı.

Önemli bir çağın eşiğinde bulunuyoruz, aklın ileri bir adım atıp önceki şeklinin dışına çıktığı ve yeni bir şekil kazanmakta olduğu bir zamanda yaşıyoruz.Şimdiye kadar ki görüş ve kavramlar yığını ve dünyayı birleştiren bağlar çözülüyor ve bir düş resmi gibi dağılıyor. Akıl yeni bir çıkışa hazırlanıyor.Başkaları buna bilinçsizce direnip geçmişe yapışırken, felsefe bu olguyu selamlamak ve kabul etmelidir.

G.W.F. Hegel, 18 Eylül 1806 tarihli konfe-t ransındanm Bugün ne komünist sol, ne de otoriter sağ, ister "mono-litik" bir partiye, ister askeri bir cuntaya ya da bir liderin diktatörlüğüne dayanacak "güçlü" bir hükümete temel olabilecek ciddiye alınabilir bir konsepte sahip durumdadır. Meşru bir otoriteye sahip olmayan otoriter bir rejim politikanın her hangi bir alanında başarısız olduğunda atıfta bulunabileceği üstün bir ilkeye sahip değil demektir. Meşruiyet bazen bir tür nakit para rezervine benzetilir: İster demokratik, ister otoriter olsun bütün hükümet bu nakit rezervine sahiptir ve kriz dönemlerinde bu rezerve başvurabilir.

Sağ otoriter hükümetlerin zayıflığı sivil toplumun yetersiz denetimiydi. Bu rejimler genellikle düzeni yeniden sağlamak ya da "ekonomiyi disipline etmek" göreviyle işbaşına geldiler, ama bir çoğu önünde sonunda ekonomik gelişmeyi hızlandırma ya da düzeni istikrara kavuşturmada kendinden önceki demokratik hükümetten daha başarılı olmadığını görmek zorunda kaldı. Başarılı olanlar ise iç entrikaların kurbanı oldu. Çünkü hükmettikleri toplumlar, eğitim ve refah düzeyi arttıkça ve giderek genişleyen bir orta tabaka oluştukça ellerinden kayıyordu. Başlangıçta "güçlü" bir hükümeti haklı göstermiş

olan olağanüstü durum unutulmaya yüz tutuyor ve toplum otoriter bir rejime katlanmak istemez hale geliyordu.,

Sol totaliter rejimler sivil toplumu denetimleri altına alarak bu sorunları aşmaya çalıştılar. Hatta yurttaşlarının ne düşünmesi gerektiğine bile karar vermek istediler. Böyle bir sistem saf biçimiyle ancak terörle ayakta tutulabilirdi, ama bir süre sonra terör iktidar sahiplerini de tehdit ediyordu. Terörün baskısı hafifletildiğinde ise uzun bir dejenerasyon süreci başlıyor ve devlet yavaş yavaş toplumun belirleyici alanları üzerindeki denetimini yitiriyordu. Özellikle inanç sistemi üzerindeki denetimin yitirilmesi önemliydi. Öte yandan ekonomik büyümeye ilişkin sosyalist reçetenin işe yaramadığının belirginleşmesiyle, devlet yurttaşlarının bunun farkına varmasını ve gereken sonuçları çıkarmasını önleyemedi.

İktidar değişikliği krizlerini sorunsuz atlatabilen çok az totaliter rejim oldu. Değişikliğin nasıl olacağına ilişkin genel kabul gören kurallar olmadığı için, her zaman rakiplerine karşı mücadelede köklü reform talepleriyle bütün sistemi tehlikeye atan haris iktidar adayları çıkabiliyordu. Bütün stajinist sistemlerde hoşnutsuzluk çok büyük olduğu için "reform kartı" çok büyük bir silahtı. Örneğin Kruşçev; Beriya ve Malenkov'a karşı antistalinizm silahını kullandı; Brejnev dönemindeki rakiplerine karşı Gorbaçov ve sertlik yanlısı Li Peng'e karşı Zao Ziyang aynı silaha başvurdular. İktidar için yarışan kişi ya da grupların gerçek demokratlar olup olmadığı bir yerde önemli değildi. İktidar mücadelesi sırasında rakipler kaçınılmaz olarak politik yanlışlar üzerinde tartıştıkları için eski rejimin inanılırlığı büyük yaralar alıyordu. Liberal düşünceye bağlı yeni toplumsal ve politik kuvvetler beliriyor ve bunlar kısa süre içinde ilk ılımlı reformcular kuşağının denetimi dışına çıkıyordu.

"Güçlü" devletlerin bu zayıflıkları, birçok otoriter rejimin yerine demokrasinin geçmesiyle, eski totaliter devletlerde ise otoriter hatta bazı durumlarda demokratik sistemlerin kurulmasıyla sonuçlandı. Sovyetler Birliği iktidarı üye cumhuriyetlere devretti. Çin hâlâ bir diktatörlük, ama yönetim toplumun önemli alanları üzerinde denetimi yitirmiş durumda. Her

iki ülkede de onlarca yıl marksizm-leninizm tarafından sağlanan ideolojk temel bugün ortadan kalkmış bulunuyor. Sovyetler Birliği'nde reformculara karşı çıkan tutucular, ellerinde Lenin'in resmi kadar Ortodoks bir ikon da taşıyabilirler. Ağustos 1991 darbesinin düzenleyicileri, başlıca rolü ordu ve polis yetkililerinin oynadığı Latin Amerika'daki askeri cuntaları andırıyordu.

Politik otoritarizmin krizine ek olarak ekonomi alanında daha sessiz ama daha az önemli olmayan bir devrim gerçekleşiyordu. Bu devrimin hem ifadesi hem de nedeni, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Uzak Asya'da gerçekleşen çarpıcı ekonomik büyümeydi. Başarı yalnızca ekonomik öncü konumundaki Japonya ile sınırlı kalmadı, sonunda piyasa ilkelerine yönelmek ve dünya kapitalist ekonomi sistemiyle bütünleşmek isteyen bütün Asya ülkelerini kapsadı. Bu ülkelerin performansı, sıkı çalışan bir halktan başka hiçbir kaynağa sahip olmayan yoksul ülkeleri uluslararası ekonomi sisteminin açıklığından yararlanmasının ve önemli bir refaha ulaşmasının mümkün olduğunu gösterdi. Bunlarla Avrupa ve Kuzey Amerika'nın önde gelen kapitalist devletleri arasındaki mesafe hızla azaldı.

Doğu Asya'daki ekonomik mucize bütün dünyada ve özellikle komünist blokta dikkatle izlendi. Komünizmin son krizi bir bakıma, Çin yönetimi kapitalist Asya ülkelerinin Çin'i geçtiğini ve sosyalist plan ekonomisinin Çin'i geri kalmışlığa ve yoksulluğa mahkûm ettiğini kavradığında başladı, bunun üzerine başlatılan liberalleşme, Çin'in tahıl üretimini beş yıl içinde iki katına çıkardı. Bu piyasanın gücü için bir başka kanıttı.

Ardından, ülkelerindeki katı plan ekonomisinin inanılmaz bir israfa ve ekonomik verimsizliği yol açtığının bilincinde olan Sovyet iktisatçıları da Asya'nın derslerini özümsediler. Doğu Avrupalıların derse ihtiyacı 70

yoktu; yaşam standartlarının Batı Avrupalı komşularının gerisinde kalmasının Sovyetlerin savaştan sonra kendilerine dayattığı sosyalist sistemden kaynaklandığını onlar öteki komünistlerden çok daha iyi görüyordu.

Uzak Asya'daki ekonomi mucizesini dikkatle izleyenler yalnızca komünistler değildi, Latin Amerika ülkelerinin iktisat düşüncesinde de ilginç bir dönüşüm yaşandı.(2) Ellili yıllarda, Birleşmiş Milletler'in Latin

Amerika Ekonomi Komis-yonu'nun başında Arjantinli iktisatçı Paul Prebisch varken, Latin Amerika'nın ve Üçüncü Dünya'nm ekononik geri kalmışlığından genel olarak dünya kapitalist sistemi sorumlu tutulurdu.

Gelişmelerini erken tamamlamış plan Avrupa ve Amerika'nın dünya ekonomisinin yasalarını kendi çıkarlarına göre belirledikleri ve geriden gelenleri bağımlı hammadde sağlayıcıları rolüne zorladıkları öne sürülürdü. Doksanlı yılların başında dünya ekonomisi anlayışı tamamen değişti: Meksika'da Carlos Salinas de Gortari, Arjantin'de Carlos Menem ve Brezilya'da Collor de Mello, piyasa rekabetinin ve dünya ekonomisine açıklığın gerekli olduğunu görerek başkan olduktan sonra ülkelerinde geniş kapsamlı ekonomik liberalleşme programları başlattılar. Şili'de daha seksenli yıllarda Pinochet döneminde liberal ekonomi ilkeleri yürürlüğe konmuştu. O nedenle, Başkan Patricio Aylwin yönetiminde diktatörlükten kurtulduğunda Şili Güney yarıküredeki ekonomik bakımdan en sağlıklı, ülkeler arasında bulunuyordu. Latin Amerika'daki seçimle işbaşına gelmiş yeni başkanlar, ekonomik geri kalmışlığın kapitalizmin adaletsizliklerinden değil, tersine geçmişte ülkelerinde yeterince kapitalizm olmamasından kaynaklandığı önkabulünden yola çıkıyorlar. Yeni slogan, devletleştirme ve ithal ikamesi değil, özelleştirme ve serbest ticarettir. Latin Amerikalı aydınların Ortodoks marksist tutumu, liberal fikirleri ve* piyasa yönelimli ekonomi görüşleri için artık geniş bir okur kitlesi bulan Hernando de Soto, Mario Vargas Llosa ve Carlos Rangel gibi yazarlar tarafından giderek daha çok eleştirilir oldu.

İnsanlık 2000'li yıllara yaklaşırken, otoriter hükümet sistemi-ile merkezi plan ekonomisinin çifte krizi nedeniyle

evrensellik iddiasına sahip yalnızca tek bir politik model kalmıştır; liberal demokrasi, bireyin özgürlüğü ve halk egemenliği doktrini. Özgürlük >ve eşitlik ideallerinin Fransız ve Amerikan Devrimlerini esinlendirmesinden iki yüz yıl sonra bu ideallerin yalnızca dayanıklı değil, aynı zamanda yeniden yaşam bulabilir olduğu görülmüştür.03

Liberalizm ve demokrasi birbiriyle yakından ilişkili olmakla birlikte iki ayrı kavramdır. Liberalizm kısaca, belli kişisel haklan ya da özgür alanları

devletin denetiminden koruyan hukuk düzeni olarak tarif edilebilir. Temel haklar çok çeşitli biçimlerde tanımlanabilir. Biz burada Bryce'ın demokrasi üzerine klasik yapıtındaki tanımlara baş vuruyoruz. Bryce temel hakları üç gruba indirger: sivil haklar, "yurttaşın kendi kişiliği ve mülkiyeti konusunda denetimden özgür olması"; dinsel haklar, "dinsel inançlarını ve ibadet pratiklerini ifade etmede denetimden özgür olması" ve politik haklar, "bir bütün olarak toplumun esenliğini bir denetim gerektirmeyecek kadar ilgilendirmeyen konularda denetimden özgür olma"; temel hak olarak basın özgürlüğü de bunlara dahildir/* Sosyalist ülkelerde çalışma hakkı, konut ve sağlık hakkı gibi çeşitli ikinci ve üçüncü kuşak ekonomik hakların kabul edilmesini vurgulamak âdet olmuştu. Ama böylesi bir liste sorunludur, çünkü bu hakların gerçekleşmesini mülkiyet hakkı ve özgür ekonomik etkinlik hakkı gibi öteki haklarla açık bir şekilde uyumlaştırmak mümkün değildir. Biz, Bryce'ın daha kısa ve Amerikan Haklar Bildirgesi ile de uyum içinde olan klasik haklar listesini temel alacağız.

İkinci kavram, demokrasi, bütün yurttaşların politik iktidarın bir bölümünü birlikte taşıma hakkına sahip olduğu anlamına gelir; yani seçebilir ve politik görevleri üstlenebilirler. Politik katılım hakkını başka bir liberal hak, hatta en önemli hak olarak da kabul edebiliriz. Zaten bu nedenle liberalizm tarihsel olarak demokrasiyle içice olmuştur.

Hangi ülkelerin demokratik olduğuna karar vermede son derece biçimsel bir demokrasi tanımına baş

vuracağız: Halkın çok partili bir sistemde düzenli yapılan gizli,C5) genel ve eşit <0 seçimlerle hükümetini seçme hakkına sahip

olduğu bir ülke demokratiktir. Ama biçimsel (formel) bir demokrasinin her zaman bütün yurttaşlarına eşit ölçüde katılım ve eşit haklar sağlamadığını da kabul etmemiz gerekir. Demokratik süreçler seçkinler tarafından yönlendirilebilir ve halkın iradesini ve somut çıkarlarım her zaman tam yansıtmazlar. Ama biçimsel tanımdan vazgeçersek, demokratik ilkeyi kötüyü kullanmak için sayısız olanak ortaya çıkar. Bu yüzyılda demokrasinin en büyük düşmanları "salt biçimsel" demokrasiye "özlü" demokrasi adına saldırdılar.

Örneğin Lenin ve bolşevikler, "halkın adına" özlü bir demokrasi kurmak için Rus Kurucu Meclisi'ni dağıtıp partinin diktatörlüğünü ilan ettiler. Buna karşılık biçimsel demokrasi diktatörlüğe karşı gerçek kurumsal engeller getirir ve sonunda "özlü" bir demokrasi üretmeye çok daha elverişlidir.

Liberalizm ve demokrasi genellikle beraber gitmekle birlikte teorik olarak ayrı ayrı da ele alınabilir. Bir ülke demokratik olmadan da liberal olabilir; bu , örneğin 18. yüzyıl İngiltere'si için geçerlidir. Küçük bir toplumsal seçkinler grubu başkalarına tanınmayan haklara, örneğin seçme hakkına sahipti. Aynı şekilde bir ülke liberal olmadan, yani bireyin haklarını ya da azınlıkların haklarını korumadan demokratik olarak yönetilebilir.

Günümüzde İran İslam Cumhuriyeti buna bir örnek oluşturuyor. Bu ülkede düzenli olarak seçimler yapılıyor, hatta Üçüncü Dünya koşullarına göre oldukça adil seçimler söz konusu ve ülke Şah dönemine oranla daha demokratik. Gene de İran liberal bir devlet değil. Düşünce özgürlüğü, toplantı özgürlüğü, özellikle de din özgürlüğü sağlanmış değil. İran yurttaşlarının temel hakları mahkemeler tarafından korunmuyor ve bu özellikle etnik ve dinsel azınlıklar üzerinde çok kötü sonuçlara yo1 açıyor.

Ekonomik açıdan liberalizm, özel mülkiyet ve piyasa temelinde özgür ekonomik faaliyet ve ilişki anlamına gelir. "Kapitalizm" kavramı zaman içinde çok olumsuz çağrışımlarla bütünleştiği için, artık daha çok "serbest piyasa eko-nomisi"nden söz edilmektedir; her ikisi de ekonomik liberalizm kavramı için kabul edilebilir seçeneklerdir. Görü-

lebileceği gibi ekonomik liberalizmin bu oldukça geniş tanımının, Ronald Reagan Amerika'sı ile Margaret Thatcher İngiltere'sinden İskandinav sosyal demokrasilerine ve görece devletçi Meksika ve Hindistan rejimlerine kadar birçok farklı yorumu mümkündür. Bütün modern kapitalist ülkelerde büyük bir kamu sektörü vardır ve sosyalist ülkelerde özel ekonomik faaliyete belli ölçülerde izin vermişlerdir. Kamu sektörü ne kadar büyük olduğunda bir ülkenin artık liberal sayılamayacağı konusu uzun süredir tartışılmaktadır.

Ama belli bir yüzde saptamak yerine, devletin özel mülkiyetin ve özgür-girişimciliğin meşruiyetine ilkeset olarak nasıl yaklaştığı araştırılırsa her halde daha yararlı olur. Biz bu ekonomik hakları koruyan devletleri liberal | kabul ediyoruz; bu hakları reddeden ya da başka ilkelere (örneğin ekonomik adalet) dayanan devletler bize göre liberal değildir.

Otoriter hükümet sistemlerinin günümüzdeki krizi zorunlu olarak liberal demokrasilerin kurulmasına yol açmış değildir, ne de yeni oluşan demokrasilerin hepsi istikrarlı sayılabilir. Doğu Avrupa'daki yeni demokratik devletler ekonomilerini yeniden yapılandırmak gibi acılı bir görevle karşı karşıya, Latin Amerika'daki yeni demokrasiler ise eski kötü ekonomi yönetiminin ağır mirasıyla baş etmek zorundalar.

Doğu Asya'daki hızlı gelişme gösteren ülkeler ekonomik açıdan çok liberal, ama politik açıdan hiç de değiller. Orta Doğu gibi kimi bölgeler toplumsal gelişmelerinde liberal devrimin görece dışında kaldılar P

Peru ya da Filipinler gibi ülkelerin karşı karşıya bulundukları ağır sorunların baskısı altında bir tür diktatörlüğe geri düşmeleri olasılık dışı değildir.

Demokratikleşme sürecinde gerilemeler ve düş kırıklıkları söz konusudur ve bütün piyasa ekonomileri refah geti-riyor değildir. Ama bunlar bizim dünya tarihinde bir modelin belirginleştiğini gözden kaçırmamıza izin vermemelidir: Bir ülkenin ekonomik ve politik olarak düzenlenmesinin biçimlerinin olası sayısı yüzyıllar'içinde azalmıştır. Monarşi ve aristokrasiden teokrasiye ve yüzyılımızın faşist ve komünist diktatörlüklerine kadar insanlık tarihinde varolmuş

bir yığın hükümet biçimi arasında 20. yüzyılın sonunda ayakta kalmayı başaran yalnızca liberal demokrasi olmuştur.

Ama zafer kazanan, liberal uygulamadan çok liberal fikir olmuştur. Başka bir deyişle bugün dünyanın çok büyük bir bölümünde liberal demokrasiye gerçek bir alternatif oluşturabilecek evrensel geçerlilik iddiasında bir ideoloji ve halk egemenliğinden başka evrensel bir meşruiyet ilkesi yoktur. Çeşitli biçimleriyle monarşi yirminci yüzyılın başında ortadan kalktı, bugüne kadar liberal demokrasinin en önemli rakipleri olan faşizm ve

komünizm kendi kendilerini itibarsızlaştırdılar. Eğer Sovyetler Birliği'ndeki (ya da yerine kurulan devletlerdeki) demokratikleşme süreci iflas edecek ya da Peru veya Filipinler otoriter bir hükümet biçimine geri dönecek olursa, bu ancak demokratik hükümetin, Rus, Peru ya da Filipin halkı adına yalnızca kendisinin konuşabileceğini iddia eden bir albay ya da bürokrat karşısında gerilemesi ile mümkün olabilir. Demokratik olmayan iktidar sahipleri bile, dünya standartından sapmalarını gerekçelendirebilmek için demokrasi dilinde konuşmak zorundadır.

İslam da, liberalizm ve komünizm gibi, belli bir ahlâk koduna ve politik ve sosyal adalet doktrinine sahip bütünsel bir ideolojidir. Evrensel geçerlilik iddiasındadır ve bütün insanlara özgül etnik ya da ulusal grupların üyeleri olarak değil insan olarak seslenmektedir. Gerçekten de İslam, İslam dünyasının önemli kesimlerinde liberal demokrasiyi yenilgiye uğratmıştır ve politik iktidara doğrudan sahip olmadığı ülkelerde de liberal ilkeler karşısında büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Avrupa'da Soğuk Savaş daha yeni sona ermişti ki, Batı, Irak'ın meydan okumasıyla karşılaştı. İslam'ın bunda önemli bir rol oynadığı söylenebilir.*8'

İslam şu andaki rönesansında çok güçlü görünüyor olsa da, geleneksel İslami kültür çevresinin dışında pek bir çekim gücüne sahip değildir. İslam'ın kültürel fetihler döne- : mi, açıktır ki, geçmişte kalmıştır; yitirdiği bazı'yandaşları geri kazanabilir, ama Berlin, Tokyo ya da Moskova'daki genç insanlarda hiçbir yankı uyandıramaz. Bir milyar insa-74

75

nın -dünya nüfusunun beşte biri- İslam'ın reklerini taşıyan bir kültürde yaşamakta, olmasına karşın, İslam kendi alanında, fikirler alanında, liberal demokrasinin karşısına çıkamaz/» Uzun vadede İslam dünyasının liberal düşüncelere kapanmaktan çok daha duyarlı hale geleceği söylenebilir, çünkü son yüz elli yıl içinde liberal fikirler çok sayıda güçlü İslami lideri de çekmiştir. İslami fundamentalizmin günümüzdeki yayılmasının bir açıklaması da, geleneksel İslami toplumların Batılı, liberal değerler tarafından tehdit edildiklerini hissetmeleridir.

Uzun bir geleneğe sahip istikrarlı demokrasilerin yurttaşları olarak bizler alışılmadık bir durumda bulunuyoruz. Dedelerimizin zamanında çok sayıda,

hem de tamamen aklı başında insan, kendisi için içinde artık özel mülkiyetin ve kapitalist ilişkilerin bulunmayacağı ve devletin ölmüş olacağı parlak bir sosyalist gelecek tahayyül edebilirdi. Bizler ise bugün, içinde yaşadığımız dünyadan köklü olarak daha iyi bir dünyayı zor hayal edebilir, demokratik ve kapitalist olmayan bir geleceği çok güç gözümüzün önüne getirebiliriz. Bu çerçeve içinde elbette daha birçok şey iyi-leştirilebilir: Evsizlere konut temin edebilir, azınlıklara ve kadınlara fırsat eşitliği sağlayabilir, rekabet koşullarını iyi-leştirebilir ve yeni işyerleri yaratabiliriz. Öte yandan bugünkü dünyamızdan son derece daha kötü, ulusal, ırksal ya da dinsel hoşgörüsüzlüğün at oynattığı ya da savaş veya çevre tahribatının altında ezildiğimiz gelecek dünyalar da çizebiliriz. Ama şimdiki dünyamızdan hem esastan farklı, hem de daha iyi bir dünya tahayyül edebilmek mümkün değildir. Kendileri üzerinde daha az düşünebilen başka çağlar da kendilerinin en iyisi olduğunu varsaymışlardır, ama biz bu sonuca, sözde liberal demokrasiden daha iyi olması gereken seçenekleri izleyip durmaktan iyice yorgun düştükten sonra varmış bulunuyoruz.'1*

Bu gerçek ve günümüzdeki liberal devrimin dünya çapında bir olgu olması, bizi şu soruyla karşı karşıya getiriyor: Liberal demokrasinin rastlantısal bir yükselişine mi tanık oluyoruz, yoksa liberal demokrasinin bütün dünyada gerçekleşmesiyle sona erecek amaca yönelik bir süreç mi 76

I

söz konusu?

Şu andaki demokrasi yönündeki eğilimin çevrimsel (devri) bir olgu olması pekâlâ olasıdır. Amerika Birleşik Devletleri'nin, Vietnam Savaşı'na karışması ve Watergate Skandali yüzünden bir özgüven krizi içinde bulunduğu 6O'lı yılların sonu ile 70'li yılların başını hatırlamak yeter. OPEC petrol ambargosu sonucunda Batı bir bütün olarak ekonomik krize yuvarlanmış, Latin Amerika'daki demokratik hükümetlerin çoğu bir dizi askeri darbe sonucu devrilmişti ve Sovyetler Birliği, Küba ve Vietnam'dan Suudi Arabistan, İran ve Güney Afrika'ya kadar bütün dünyada demokratik olmayan ya da antidemokratik rejimler gayet iyi durumda görünüyordu. 70'li yıllardaki durumun tekrarlanabileceğim, hatta daha kötüsü tahripkar antidemokratik ideolojilerin birbiriyle vuruştuğu 30'lu yıllara geri dönülebileceğini düşünmemek için ne neden var?

Aynı şekilde otoriter hükümet sistemlerinin günümüzdeki krizinin yalnızca mutlu bir raslantı, politik gezegenlerin gelecek yüz yıl içinde bir kere daha yinelenmeyecek ender bir yeralımı olduğu da ileri sürülemez mi? Gerçekten de yetmişli ve seksenli yıllarda çeşitli otoriter hükümet sistemlerinin nasıl çözüldüğü biraz yakından incelendiğinde, her seferinde raslantının ne kadar büyük bir rol oynadığı görülmektedir. Belli bir ülke hakkında ne kadar çok bilgi sahibi olursanız, bu ülkeyi komşularından ayırdeden ve demokratik bir çıkışa yönlendiren görünüşteki rastlantısal koşulların "dışsal rastlantılar girdabı"nı o kadar açık saptayabilirsiniz.(11> Olaylar çok farklı gelişebilirdi: Portekiz'de 1975'de Komünist Parti bir zafer kazanabilirdi. Eğer Kral Juan Carlos ustaca arabulucu bir rol oynamasaydı belki İspanya demokratik bir ülke olamayacaktı. Liberal fikirler, onları uygulayan insanlar olmadan hiçbir güce sahip değildir. Andropov ya da Çernenko daha uzun yaşasaydı ya da Gorbaçov farklı bir kişiliğe sahip olsaydı, Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'da olayların 1985 ve 1991 arasındaki gelişmesi çok farklı olurdu.

Toplumsal bilimlerdeki güncel modaya uyarsak, kolaylıkla, liderlik kalitesi ve kamuoyu gibi öngörülemez politik faktörlerin demokratikleşme

sürecine egemen olduğu ve bu sürecin her seferinde hem gelişme, hem de sonuç bakımından biricik olduğu sonucuna varırız.

Ama eğer yalnızca son onbeş yıla değil de tarihin bütününe bakarsak, liberal demokrasinin özel bir yer kazanmakta olduğunu görürüz. Demokrasinin dünya çapında gelişmesi çevrimsel bir nitelik göstermiştir, ama aynı zamanda demokratik sistemler yönünde belirgin bir eğilim ortaya çıkmıştır. Tablo 1 bunu göstermektedir. Burada demokrasinin gelişmesinin sürekli ve tek yönde olmadığı görülmektedir. Latin Amerika'da 1975'de 1955'de olduğundan daha az demokratik hükümet vardı ve dünya bir bütün olarak 1940'da, 1919'da olduğundan daha az demokratikti, demokratik yükseliş dönemleri, nazizm ve stalinizm gibi radikal duraklama ve gerilemelerle kesintiye uğratılmaktadır. Öte yandan bütün bu geri dönüşler giderek yeniden geri dönme eğilimi göstermekte ve zaman içinde dünyadaki demokrasilerin sayısının çarpıcı bir şekilde artmasına yönelmektedir. Eğer Sovyetler Birliği ya da Çin bir sonraki kuşakta kısmen

ya da tamamen demokratikleşirse, demokratik koşullarda yaşayan dünya nüfusunun yüzdesi muazzam ölçüde artacaktır. Gerçekten de, yol arkadaşı ekonomik liberalizmle birlikte liberal demokrasinin yükselişi son dört yüz yılın en dikkat çekici makropolitik olgusu olmuştur.

Tablo 1: Dünya Çapındaki Liberal Demokrasiler^11^

ABD x

Kanada

İsviçre x

B. Britanya

Fransa x

Belçika

Hollanda

Danimarka

İtalya

İspanya

Portekiz

İsveç

Norveç

Yunanistan

Avusturya

B. Almanya

D. Almanya

Polonya

Çekoslavakya

Macaristan

Bulgaristan

Romanya

Türkiye

Letonya

Litvanya

Estonya

Finlandiya

İrlanda

Avustralya

Yeni Zelanda

Şili

Arjantin Brezilya Uruguay Paraguay

I O'

to ıyy ju ly ly iy

4U ly oU 19/ 75 1990

X

X

X

X

X

X

x 1

X X X X X

X X X X X X

X X X X X X III

X

X

X

X

x III

X

X

X

X

X

x Hy

X

X

X

X

X

X ' ' ¦

X

X

X

X

x ^|

X

X

X

X

X ^|

¦

X X X X X

X

X

X

x ^M

X

X.

X

X

X

x Bl

X

X

X

x H|

X

X Wr

X

X 1

X

X I

X I

X

X

X

X

X

X

X

X X X X

X X X X

X X X X X

X X X X X

X X X X

X

X

X

X

X

X

•X

X

X

X

78

79

1790 1848 1900 1919 1940 1960 1975 1990

Meksika x x x . x Kolombiya x x x x x Kosta Rika x x x x x Bolivya x x Venezüella x x x Peru x x Ekvator x x ElSavador x x Nikaragua . x Honduras x Jamaika • ¦ x x Dominik x Trinidad x x Japonya x x x Hindistan x x x Siri Lanka x x x Singapur x x Güney Kore

Tayland

Filipinler

Mauritius

Senegal

Botsvana

Namibia

P. Yeni Guinia

İsrail

Lübnan

x x

X X

X X X

X X X

X XX

X

Toplam 3

13 25 13 36" 30 61

İnsanlık tarihinde nadir olarak demokrasi vardı, 1776'ya kadar tek bir demokrasiden bile söz etmek mümkün değildi. (Bireyin haklarını sistematik olarak korunmadığı için Perikles Atina'sındaki demokrasiyi saymamak gerekir.) (13) Ama endüstriyel üretim yöntemleri, otomobil ve milyonlarca kişinin oturduğu kentler de, şunun şurasında kaç yıldır varolduklarına bakılırsa, bütün insanlık tarihi içinde aynı şekilde nadirdir. Buna karşılık kölelik, monarşi ve hanedan evlilikleri neredeyse bütün tarih boyunca varolmuşlardır. Beliryeyici olan, bir olgunun ne kadar sık ve uzun süre ortaya çıktığı değil, eğilimin hangi yönde olduğudur: Geliş-niiş Batı'da yakın gelecekte kentlerin ve otomobillerin ortadan kaybolacağını nasıl düşünmüyorsak, bizde köleliğin yeniden canlanacağını da aklımızdan geçirmiyoruz.

Liberal devrimin dünya çapında yaygınlaşması böylesi bir arkaplanda özel bir önem kazanıyor. Bu, bütün insan toplumlarını ortak bir gelişme şemasına zorlayan, insanlığın liberal demokrasiye yönelen bir tür Evrensel Tarihini oluşturan köklü bir sürecin söz konusu olduğunun yeni bir kanıtıdır. Bu gelişmede zirveler kadar alçak noktalar da olduğu tartışma götürmez. Ama liberal demokrasinin bir ülkedeki ya da hatta dünyanın bütün bir bölümündeki iflasını demokrasinin genel olarak zayıflığının bir kanıtı olarak öne sürmek son derece dar bir bakış açısını yansıtır. Ekonomideki kriz devreleri uzun vadeli bir ekonomik büyüme olasılığını nasıl dışlamıyorsa, aynı şekilde bu tür çevrimler ve kesintiler de amaca yönelik ve evrensel bir tarih süreciyle bağdâştırılamaz değildir.

Demokrasilerin sayısının artması gibi, demokratik hükümet sistemlerinin artık yalnızca Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da değil, dünyanın başka politik, dinsel ve kültürel geleneklerin damgasını taşıyan bölgelerinde de görülür hale gelmesi de çok etkileyicidir. Bir zamanlar, "iliğine kadar otoriter, patriyarkal, katolik, hiyerarşik, korporatif ve yarıfeodal" karakteristik bir İberya geleneği olduğu iddia edilmişti.04' İspanya, Portekiz ya da Latin Amerika ülkelerini Batı Avrupa ya da Kuzey Amerika'ya özgü liberal demokrasi ölçütüyle değerlendirmenin "etnosantrizm" anlamına geleceği öne sürülmüştü/1" Ama İberya yarımadasındaki insanların kendileri bu evrensel ölçüte başvurdular ve yetmişli yılların ortasından sonra, İspanya ve Portekiz istikrarlı demokrasiler ailesinde yer alıp birleşik Avrupa'ya dahil oldukça; bunda daha da çok ısrar ettiler.

Latin Amerika, Doğu Avrupa, Asya ve daha birçok yerdeki insanlar da liberal demokrasi ölçütüne yöneliyorlar. Demokrasinin bu

kadar farklı bölgelerde ve bu kadar farklı halklarda başarı kazanması, bizi, demokrasinin temeli olan eşitlik ve özgürlük ilkelerinin bir rastlantı ya da etnosantrik önyargıların bir ürünü olmadığı sonucuna götürüyor.

Özgürlük ve eşitlik daha çok insan doğasının temel özelliklerini ifade etmektedir ve bakış açımız kozmopolit hale geldikçe bu hakikat daha da belirginleşmektedir.

İnsanlığın, bütün zamanların ve bütün halkların deneyimlerini kapsayan evrensel bir tarihinin söz konusu olup olmadığı yeni bir soru değildir. Ama yakın dönemin gelişmeleri bizi bu soruyu bir kere daha gündeme getirmeye zorluyor. Evrensel bir tarih yazmaya ilişkin bütün ciddi ve sistematik deneylerde, yazarlar tarihin merkezi konusu olarak hep özgürlüğün gelişmesini almışlardır. Buna göre tarih olayların kör bir şekilde birbirini izlemesi değil, içinde insanların âdil bir politik ve toplumsal düzenin özüne ilişkin görüşlerin geliştiği ve ifade bulduğu anlamlı bir bütündü. Eğer bugün, şu andaki dünyamızdan esasta ayrılan başka bir dünyanın tahayyül edilemeyeceği ve şu andaki kadarıyla düşünülmez olduğu bir noktaya

ulaşmışsak, o zaman tarihin sonuna ulaşmış olması olasılığını dikkate almak zorundayız demektir.

İkinci Kısım'da, şimdi 20. yüzyılın sonunda, üzerimize sinmiş karamsarlığı silkeleyip, yeniden insanlığın evrensel bir tarihini yazmanın mümkün olup olmadığı sorusuyla ilgilenmenin ne kadar yerinde olduğunu tartışacağız.

82

n. kısım

İNSANLIĞIN OLGUNLUK ÇAĞI

83

Evrensel Tarihe İlişkin Bir Fikir

Tarih bakışı hiçbir zaman, düşünde bile bu kadar uzağa ulaşmamıştı; çünkü şimdi insan tarihi sadece hayvan ve bitki tarihinin devamı haline gelmiş durumda; hatta evrensel tarihçi denizin en diplerinde bile canlı hücre şeklindeki kendi izlerini buluyor. İnsanın katettiği yolu bir mucize gibi şaşkınlıkla izlerken, daha da 'şaşırtıcı bir mucize olan bütün bu yolu gözden geçirebilen modern insan karşısında başı dönüyor. Dünya süreci piramidinin tepesinde gururla duruyor; oraya bilgisinin son taşını yerleştirirken, kendine kulak veren çevresindeki doğaya sanki şöyle seslenir gibi: "Hedefe vardık, hedef biziz, biz mükemmele ulaşmış doğayız."

Friedrich Nietzsche, Tarihin Yaşam Açı-, sından Yarar ve Zararları Üzerine10

Evrensel bir insanlık tarihi evrenin tarihi ile aynı şey değildir.Evrensel tarih, insanlık hakkında bilinen bütün olguların ansiklopedik bir katalogu değil, insan toplumlarının genel gelişmesinde anlamlı bir model bulma çabasıdır.0' Evrensel bir tarih yazma çabası bütün halk ve kültürlerin evrensel projesi olmamıştır. Örneğin, Yunanistan'ın Batı felsefe ve tarih geleneğinin temel taşını oluşturmasına karşın, antik Yunan yazarları bu tür bir çabaya girişmemişlerdir. Eflatun Politeidda hükümet biçimlerinin doğal bir

çevriminden söz eder ve Aristo Politika'da hangi nedenlerin devrimlere yol açtığını ve bir hükümet biçiminin yerine 85

ötekinin nasıl geçtiğini anlatır.0' Aristo, hiçbir hükümet biçiminin insanı tam hoşnut kılmayacağına ve bu hoşnutsuzluğun insanı sürekli bir çevrim içinde bir hükümet biçiminin yerine ötekini geçirmeye yönelteceğine inanıyordu. Ne kalitesi, ne de istikrarlılığı açısından demokrasi bu çevrimde özel bir yere sahip bulunuyordu. Hatta gerçekte her iki filozof da, demokraside yozlaşarak Uranlığa dönüşme sürekliliğini kabul etmiyordu. Ona göre, hükümet biçimleri çevrimi daha büyük, doğal bir çevrim içine oturuyordu ve belli aralıklarla gelen tufan türü felaketler, bütün insan toplumlarını ortadan kaldırmakla kalmıyor, aynı zamanda batmış toplumlara ilşkin her türlü anıyı da siliyordu; öyle ki, insanlığın tarihsel ilerlemesi her seferinde yeniden başlamak zorunda kalıyordu/* Eflatun ve Aristo'ya göre, tarih belli bir yönde ilerlemiyor, tersine devri bir karakter taşıyordu.

Batı dünyasında ilk gerçek evrensel tarihler Hristiyanlar tarafından yazıldı.(5) Yunanlılar ve Romalılar da bilinen dünyaya ilişkin tarih yapıtları kaleme almışlardı, ama ilk olarak Hristiyanlar, bütün insanların Tanrı önünde ortak bir kadere sahip olduğu fikrine ulaştılar. Augustinus gibi bir Hristiyan tarihçi Yunanlıların ya da Yahudilerin özgül tarihine ilgi duymuyordu; O'nun sorunu insanın kurtuluşu, Tanrı'nın iradesinin yeryüzünde ifade bulmasıydı. Bütün uluslar, kaderi ancak Tanrı'nın planıyla bağlantılı olarak anlaşılabilir olan, daha genel bir insanlığın dallarından başka birşey değildi. Hristiyanlar ayrıca tarihin bir sonu olduğu görüşünü getirdiler; Tarih insanın Tanrı tarafından yara-tılmasıyla başlamıştı ve insanın kurtuluşuyla sona erecekti.'0 Hristiyanlar açısından yeryüzü tarihi Mahşer Günü'yle sona erecekti; o gün Tanrı'nın imparatorluğu başlayacak ve dünya ile dünyevi olan herşey tamamen batacaktı. Tarihteki tek tek olaylar ancak daha büyük bir amaç açısından anlamlı olabilir ve bu amaca ulaşıldığında tarihsel süreç kaçınılmaz olarak sona erer. Tek tek bütün olaylara potansiyel olarak bir anlam veren de insanlığın bu nihai amacıdır.

Rönesansta Antik Çağ'a uyanan yeni ilgi, Antik Çağ'm

kendisinin bile sahip olmadığı bir tarih ufku açtı. İnsanlık tarihinin tek bir insanın ömrüne benzediği varsayımı ve modern insanın kendinden önceki kuşakların kazanımları üzerinde yükseldiği, o nedenle de

"insanlığın olgunluk ça-ğı"nda yaşadığı görüşü, bu dönemin birçok yazarı, bu arada Pascal tarafından savunuldu/75 Dünyevi bir evrensel tarih yazma yolundaki en önemli ilk denemeler, 16. yüzyılda kendini kabul ettiren bilimsel yöntemle bağlantılı olarak ortaya çıktı. Galilei, Bacon ve Descartes'ın adlarıyla andığımız bilimsel yöntem, genel geçer ve bağlantılı bir yasalar düzenine tabi olduğu için, doğanın bilinebilir ve hükmedilebilir olduğu varsayımına dayanır. İnsan doğanın yasalarını bilebilir ve bilgiler sistematik olarak birikebilir, yani her kuşak önceki kuşakların bilgisine dayanır ve aynı çaba ve yanılgıları tekrarlamak zorunda kalmaz. Modern ilerleme düşüncesinin kökü modern doğa biliminin başarısmdadır ve bu, örneğin Francis Bacon'a, Modern Çağ1 in Antik Çağ'a üstünlüğünün kanıtı olarak pusula, matbaa ve barutun icat edilmesinden söz etme olanağını vermiştir. İlerlemenin bütünsel ve sonsuz bilgilenme anlamına geldiği görüşü, en açık şekilde l688'de Bernard Le Bovier de Fontenelle tarafından ifade edilmiştir: İyi eğitilmiş bir akıl, denilebilir ki, önceki yüzyılların bütün akıllarını içerir, kendini bütün zamanlarda geliştirmiş ve iyileştirmiş tek bir özdeş akıla benzetilebilir... Ama maalesef kabul etmeliyim ki, söz konusu kişi biçbit zaman kocamayacaktır; her zaman aynı şekilde gençliğinde geçen şeyleri bilecek ve yetişkin çağında olanları ise çok daha iyi bilecektir; yani, benzetmeyi burada bir kenara bırakırsak, insan hiçbir zaman dejenere olmayacak ve insan bilgisinin büyüme ve gelişmesinin hiçbir zaman bir sının bulunmayacaktır!9

Fontenelle'in öngördüğü ilerleme genel olarak doğa bilimleri alanında gerçekleşti, kendisi toplumsal ya da politik ilerleme için benzer bir teori geliştirmemişti. Modern toplumsal ilerleme düşüncesinin babası Machiavelli'di. Machi-avelli, politikanın klasik felsefenin ahlâki kısıtlamalarından kurtulması ve insanın kendi kaderini kendi ellerine alması

gerektiğini söylüyordu. Voltaire, Fransız ansiklopedistleri, iktisatçı Turgot ile arkadaşı ve biyografi Condorcet gibi aydınlanma yazarları da ilerleme teorileri geliştirdiler. Con-dorcet'nin İnsan Aklının İlerlemelerine Tarihsel

Bir Bakış Taslağı, on basamaklı bir evrensel insanlık tarihi içeriyordu; burada ulaşılması gereken sonuncu basamak ise fırsat eşitliği, özgürlük, akıl, demokrasi ve genel eğitim ile belirleniyordu.0' Fontenelle gibi Condorcet de insanın gelişme yeteneğinin sınırsız olduğunu düşünüyor ve bu nedenle de tarihin, insanlığın şimdiden öngöremeyeceği bir onbirinci aşamasının da söz konusu olabileceğini belirtiyordu.

En önemli evrensel tarih yazma çabalan ise Alman İdealizmi geleneğinde ortaya çıktı. 1784'de, "Kozmopolit Bir Bakış Açısından Genel Bir Tarih Fikri" başlıklı makalesinde, büyük Immanuel Kant böylesi bir proje önerdi. Sadece onaltı sayfada Kant, sonraki bütün evrensel tarih yazma denemelerinin dayanacağı kuralları formüle etti.cıo>

Kant, "insan olaylarının saçma gidişi"nde yüzeysel bir bakışla özel bir plan ayırdetmenin mümkün olmadığının ve insanlık tarihinin tamamen savaş ve zorbalıktan ibaret-miş gibi göründüğünün farkındaydı.

Buna rağmen, gene de insanlık tarihinin belli kurallara göre gelişip gelişmediğini ve tek bir bireyin açısından anlamsız görünen olayların, uzun bir zaman dönemi içinde bakıldığında yavaş ilerleyen bir evrime ait olup olmadığını kendine soruyordu. Bu, ona göre özellikle aklın gelişmesi için geçerliydi.' Örneğin hiç kimsenin tek başına bütün matematiği keşfetmesi beklenemezdi, ama her kuşak bir öncekinin bilgilerine dayanabiliyordu ve böylece giderek daha geniş kapsamlı bir matematik kavrayışına ulaşılabiliyordu.

Kant, tarihin bir amaca, insanın potansiyelleri içinde zaten mevcut olan ve bütün tarihe bir anlam kazandıran bir son hedefe sahip olduğuna inanıyordu. Bu nihai amaç insan özgürlüğünün gerçekleşmesiydi, çünkü "içinde özgürlüğün dış yasalarla azami ölçüde karşıkonulamaz bir kuvvetle bağlanmış bir şekilde bulunacağı bir toplum, yani tam âdil bir sivil anayasa, doğanın insanlığa verdiği en yüksek görevdir." Böylesi âdil sivil bir anayasaya ulaşılması

ve bunun bütün dünyada yaygınlaşması, Kant'a göre tarihsel ilerlemenin ölçütüdür. Bu aynı' zamanda, gerçekten önemli olayları tarihin

hammaddesini oluşturan sayısız olgudan ayırabilmek için gerekli olan muazzam soyutlama uğraşında kendimize kılavuz edinebileceğimiz bir normdur. O nedenle evrensel bir tarihin yanıtlaması gereken soru, sivil bir anayasa ya da modern deyimle liberal bir demokrasi yönünde genel bir ilerleme beklemek için, bütün zamanlar ve bütün toplumlar için geçerli bir neden var mıdır, sorusudur.02'

Kant ayrıca, insanlığı aklın, ifadesi liberal kurumlar olan, o daha yüksek basamağına, götüren mekanizmaları genel kavramlarla özetler. Bu mekanizma aklın kendisi de-ğil.tam tersidir:İnsanın "asosyal sosyalliğinin yarattığı bencil antagonizm, onu bütün öteki insanlara karşı yürüttüğü savaştan vazgeçmeye ve onlarla sivil bir toplum içinde birleşmeye yöneltir. Bu toplumlar da kendi aralarında yarışabilmek için bilimleri ve sanatı desteklerler. Demek ki, toplumsal yaratıcılığın kaynağı insanın rekabetçiliği ve kendini beğenmişliği egemen olma ve hükmetme arzusudur ve bu insana "arkaik bir çoban yaşamında ilelebet üstü örtülü kalacak "

olanaklar sunmaktadır.

Kant'ın altmış yaşındayken kaleme aldığı söz konusu makale henüz evrensel bir tarih değildi. Kant bununla yal- nızca, insanın tarihsel gelişmesinin evrensel yasalarını açıklayabilecek yeni bir Kepler ya da Newton'a ihtiyaç olduğuna işaret etmek istiyordu. Kant'a göre, kendisini böylesi evrensel bir tarih yazma görevine adayacak olan dâhi, hem filozof, hem de tarihçi olmak zorundaydı; çünkü insan işlerinde neyin önemli olduğunu ancak bir filozof anlayabilir ve bütün olarak ancak bir tarihçi düzenleyebilirdi. "Yunan tarihinden yola çıkıp, bunun, kendisini yutan Roma devletinin doğru ya da yanlış oluşması üzerindeki etkilerini, sonra da Roma'nın daha sonra kendisini yıkan barbarlar üzerindeki etkisini alıp günümüze kadar izlediğinizde ve aydınlanmış ulusların ulusal tarihlerinin serüvenlerini buna eklediğinizde, dünyanın bu bölümünde devlet düzenlemesinde (muhtemelen bir tarihte bütün ötekilere de yasaların 89

verecek olan) düzenli bir iyileşmenin olduğunu keşfedersiniz." Evrensel tarih uygarlıkların birbirini izleyen yıkılışlarının tarihidir, ama her yıkılıştan sonra geçen dönemden geriye birşeyler kalır ve böylece insan yaşamının daha üst bir aşamasının yolu açılır. Kant, büyük bir alçakgönüllülükle böylesi bir tarih kaleme almanın kendi yeteneklerini aştığını yazdı, ama bu

görevin başarıyla üstesinden gelindiğinde, bunun evrensel sivil bir anayasaya (düzenlemeye) büyük bir katkı olacağını belirtti; çünkü bu, insanlara kendi geleceklerinin açık bir tablosunu sunacaktı.fl3)

Kant'tan sonraki kuşak içinde, hem felsefi bakımdan ciddiye alınabilir, hem de tarihin ampirik olgularının kapsamlı bilgisine dayanan evrensel bir tarih projesini tamamlama onuru, Kant'ın büyük izleyicisi Georg Friedrich Wil-helm Hegel'e ait oldu. Anglosakson dünyasında Hegel'in hiçbir zaman iyi bir ünü olmamıştır.

Hep Prusya monarşisinin gerici bir savunucusu ve 20. yüzyıl totalitarizminin bir önceli olmakla suçlandı, ama öncelikle İngiliz açısından okunması zor bir metafizikçiydi.a4) Bu önyargı Anglosak-sonların modern çağın en önemli filozoflarından biri olan Hegel'e karşı son derece duyarsız kalmasına yol açtı. Hoşumuza gitsin ya da gitmesin, bugün bilincimizi belirleyen birçok önemli bulguyu Hegel'e borçluyuz.

Hegel'in sistemi biçim ve içerik olarak Kant'ın adı geçen makalesinde formüle ettiği ölçütlere çarpıcı bir şekilde denk düşmektedir/15' Kant gibi Hegel de projesini evrensel bir tarih olarak tanımlar: "Bu soyut belirlemeye göre dünya tarihi, aklın (yani kollektif insan bilincinin) kendisinin varlığına ilişkin bilgiyi işlemesinin sergilenmesidir."a6) Hegel, tarih boyunca varolmuş çeşitli devlet ve uygarlıklarda "iyi" olanı, bunların batma nedenlerini ve batan uygarlıklarda geriye bıraktığı, daha yüksek gelişme aşamalarının yolunu açan "aydınlanma tohumlarını açıklamaya çalışır. Kant'm ilerlemenin kaynağı olarak insanın "asosyal sosyalliğini" görmesi gibi, Hegel için de, tarihteki ilerleme aklın aralıksız ileri gelişmesinin değil, tutkuların çatışma, devrim ve savaşlara yol açan kör karşılıklı etkileşiminin bir sonucudur. Kendisi bunu "tarihin hilesi"

olarak adlandırır. Tarihsel

süreç düşünce sistemleri gibi politik sistemlerin de karşı karşıya gelip kapıştığı ve iç çelişkileri nedeniyle çöktüğü bir çatışmalar dizisidir. Bu sistemler daha az çelişkili ve bu nedenle de daha üst sistemler tarafından ikame edilir ve bu da yeni ve daha başka çelişkilere yol açar - diyalektik denilen de budur. Hegel, başka halkların, bu arada Hintliler ve Çinliler gibi Avrupa dışı halkların ulusal tarihleriyle ciddi olarak ilgilenen ve bunları

kendi bütünsel sistemine yerleştiren ilk Avrupalı filozoflardan biriydi. Hegel, tarihsel sürecin yeryüzünde özgürlüğün gerçekleşmesiyle oluşacak bir son noktası olduğu konusunda Kant ile aynı görüşteydi: Dünya tarihi özgürlük bilincindeki gelişmeden başka birşey değildir. "Evrensel tarihin gelişmesi insan özgürlüğünün eşitliğinin artması olarak anlaşılabilir. Hegel.bu görüşü şu cümlede özetler:, "Doğulular yalnızca tekin, Yunan ve Roma Dünyası ise baztlarinm özgür olduğunu biliyordu, buna karşılık biz, bütün insanların mutlak olarak, yani insanın insan olarak özgür olduğunu biliyoruz."(17) Hegel'e göre insan özgürlüğü, bizim liberal demokrasi olarak adlandırdığımız modern anayasal devlette ifadesini buluyordu.

İnsanlığın evrensel tarihi, insanın mutlak akla ve bu aklın kendini liberal öz yönetimde ifade etmesi fikrine

¦yükselmesinden başka birşey değildir.

Hegel'in devleti ve onun otoritesini yücelttiği ve o nedenle de liberalizme ve demokrasiye düşman olduğu çok söylenmiştir. Bu suçlamayı ayrıntılı olarak yanıtlamaya girişmeden, burada yalnızca Hegel'in kendisini

"özgürlük filozofu" olarak adlandırdığını belirtmekle yetineceğiz.0® O'na göre tarihsel gelişme politik ve toplumsal kurumlarda özgürlüğün gerçekleşmesiyle zirveye ulaşmış olacaktı. He-gel'i yalnızca devletin avukatı olarak görmek ve O'nun aynı zamanda sivil toplumu savunduğunu, devletin denetimi dışındaki özel ekonomik ve politik faaliyeti haklı gösteren bir filozof olduğunu unutmak, kendisine büyük bir haksızlık olur.

En azından Marx, Hegel'i böyle anlamış ve bu nedenle de, O'na burjuvazinin savunucusu olarak saldırmıştır.

Hegel'ci diyalektik çeşitli biçimlerde mistikleştirilmiştir.

90

91

Bu iş, diyalektiği, Hegel'in sisteminin dışına çıkartılması mümkün bir "yöntem" olarak ele alan, Marks'ın işbirlikçisi Friedrich Engels ile

başlamıştır. Başka düşünürler, diyalektiğin yalnızca Hegel'e bütün insanlık tarihini, a priori geçerli, mantıksal temel ilkelerden türetme olanağı veren, üstelik ampirik verilerden ve tarihsel olayların gerçek bilgisinden tamamen bağımsız olan, metafizik bir araç olduğunu öne sürmüştür.

Diyalektiğin böylesi bir yorumu geçersizdir. Hegel'in tarih yazıları okunursa, tarihsel rastlantıya ve öngörülmez şeylere büyük bir rol biçtiği görülür.(19) He-gel'ci diyalektik Eflatun'daki önceline, Sokrates diyaloglarına benzer. Sokrates diyalogu, iyinin özü ya da adaletin anlamı gibi önemli bir konu üzerine iki insanın konuşmasıdır. Bu tür tartışmaların sonucu çelişkisizlik ilkesine göre belirlenir: Daha az çelişkiye düşen konuşmacı kazanır. Ama eğer tartışma sırasında her iki konuşmacıda da çelişkiler saptanırsa, o zaman ilk iki konumun çelişkilerini barındırmayan üçüncü bir konum belirmiş demektir. Ama bu üçüncü konum da gene yeni, önceden görülmeyen çelişkiler içerebilir ve böylece başka bir tartışmanın konusunu oluşturabilir.

Hegel'e göre ise diyalektik yalnızca felsefi konuşmada değil, aynı zamanda toplumlar ya da günümüz toplum bilimcilerinin deyimiyle, farklı sosyoekonomik sistemler arasında da olabilir. Tarih, toplumlar arası bir diyalog olarak tasvir edilebilir. Tarihin gidişi içinde derin iç çelişkilere sahip toplumlar iflas eder ve yerlerine bu çelişkilere sahip olmayan toplumlar geçer. Örneğin Hegel'e göre, Roma İmparatorluğu bütün insanlara yasa önünde eşitlik sağlamış olmasına rağmen, onların haklarını ve insanlık onurunu tanımadığı için çökmüştür. Ancak Yahudi-Hristi-yan geleneğinde bütün insanlar ahlâki özgürlükleri temelinde eşit hale geldiler. <20) Ama Hristiyan dünyası da kendi iç çelişkilerine sahipti. Ortaçağ kenti bunun klasik örneğidir.

Kent, duvarları arasında kapitalist bir ekonomi düzeninin tohumlan olan tüccar ve satıcıları koruyordu. Ama tüccar ve satıcıların ekonomik üstünlüğü, ekonomik gelişmeyi ahlâki sınırlarla frenlemenin akıl dışı olduğunu sonunda gözler önüne serdi ve bu durum, geçmişte bu tabakaların

1

ortaya çıkmasını olanaklı kılmış olan kentlerin batmasına yol açtı. '

Hegel ile kendisi gibi evrensel tarih yazarı olan Fonte-nelle ve Condorcet gibi öncelleri arasındaki en önemli fark, Hegel'in doğa, özgürlük, tarih, hakikat ve akıl gibi kavramları çok daha sağlam bir felsefi temele oturtmuş olmasıdır. Kuşkusuz Hegel tarih üzerine yazan ilk filozof değildi, ama O hakikatin tarihsel olarak görece olduğuna inanan ilk tarihselci (historisist) filozoftu.(21) Hegel'e göre insan bilinci çevresinin özgül toplumsal ve kültürel koşullarıyla - ya da bizim deyimimizle "zamanıyja"- sınırlıdır. Geçmişin düşünceleri, ister ortalama bir insandan ister büyük bir filozoftan kaynaklansın, Hegel'e göre mutlak ya da "objektif"

olarak değil, ancak düşünüldükleri zamanın tarihsel ya da kültürel ufkuyla bağlantılı olarak doğrudur. O

nedenle insanlık tarihi yalnızca uygarlıkların sürekli yükselen bir maddi gelişme düzeyi ile birbirini izlemesi olarak değil, daha çok bilinç düzeylerinin birbirini izlemesi olarak görülmelidir. Bilinç, yani insanın temel sorunlarda doğru ile yanlışı nasıl ele aldığı, hangi faaliyetleri tatmin edici bulduğu, tanrılar hakkında ne düşündüğü ve hatta dünyayı nasıl algıladığı,tarih boyunca köklü bir şekilde değişmiştir. Görüşlerin birbiriyle çelişkili olması ise, onların büyük ölçüde yanlış olduğunu, daha sonra tarih tarafından maskesi indirilen

"yanlış bilinç"in biçimleri olduğunu göstermektedir. Büyük dünya dinleri Hegel'e göre "objektif olarak doğru değildir, bunlar daha çok müminlerin o aşamadaki ihtiyaçlarına uygun düşen ideolojilerdir. Hristiyanlık kölelikten türemiş bir ideolojidir, bütün insanların eşitliği öğretisi kölelerin kurtuluş özlemlerine denk düşüyordu.

Bugün kendi entellektüel ufkumuzun ayrılmaz bir parçası haline geldiği için Hegel'in tarihselciliğinin radikalizminin pek farkında değiliz. Düşüncenin tarihsel bir perspektife sahip olduğu bize son derece doğal gelmektedir ve "zamana uymayan" düşünce tarzları bizim için bugün bir küçümseme konusudur. Günümüz feministlerinin, anne ve ninelerinin kendilerini ev ve ailelerine adamasını geçmiş dönemin tuhaf bir kalıntısı olarak görmesinde de bu tarih-93

seki bakış açısı söz konusudur. Eski kuşaklarının kadınlarının kendilerini gönüllü olarak erkeklerin hükmettiği bir kültürün kurallarına tabi kılmaları,

"kendi zamanları" açısından belki de son derece doğruydu ve bu hatta belki onları mutlu da ediyordu. Ama bugün kadınlar bunu artık kabul etmiyor ve bu onlar açısından bir

"yanlış bilinç" biçimi. Bir beyazın, siyah olmanın ne anlama geldiğini hiçbir zaman anlayamayacağını öne süren siyah da tarihselci düşünüyor. Siyahlarla beyazların bilinci zorunlu olarak farklı zamanlardan kaynaklanmıyor olsa da, bilinç biçimlerinin farklı kültürel deneyimler nedeniyle son derece sınırlı bir karşılıklı anlayışı olanaklı kılacak şekilde farklılaşmış olduğunu kabul etmek gerekir.

Hegel'in tarihselciliğinin radikalizmi O'nun insan anlayışında da görülür. Önemli bir istisna dışında Hegel'den önceki bütün filozoflar, pratikte, insanın özünü teşkil eden bir "insan doğası"nın; tutku, arzu, yetenek, erdem vb. özelliklerin az ya da çok değişmez bir dizgesinin varlığını kabul ederdi.(22) Tek tek bireyler arasında açık farklılıklar olmakla birlikte, insan doğasının zaman içinde değişmediğine inanılırdı. Öyle ki Çinli köylü ile Avrupalı sendikacı aynıydı. Bu felsefi yaklaşım, "insanoğlu değişmez" şeklindeki yaygın klişede de yansır; bu söylenirken daha çok açgözlülük, hırs, gaddarlık gibi sempatik olmayan özellikler kas-dedilir. Buna karşılık Hegel, insanın yemek ya da uyumak gibi temel bedensel ihtiyaçlarından kaynaklanan doğal bir yanı olduğuna karşı çıkmaz, ama insanın önemli özellikleri bakımından belirlenmiş olmadığını ve bu nedenle de kendi doğasını yaratmada özgür olduğunu savunur.(23)

Böylece insan ihtiyaçları Hegel'e göre zaman üstü, değişmez değildir. Çağa ve kültüre göre farklılaşır/2* Bir örnek vermek gerekirse: Günümüzde bir Amerikalı, Fransız ya da Japon zamanının büyük bir bölümünü belli markada bir otomobil, özel spor ayakkabısı ya da giysi gibi eşyalara veya ünlü bir semt, daha iyi bir okul ya da işyeri gibi statü sembollerine ulaşmak için harcamaktadır. Bunların büyük bir bölümü geçmişte yoktu, o nedenle de kimse bunları ar-zulayamazdı. Aynı şekilde'bunlar üçüncü Dünya'nın bu-günkü gecekondu sakinleri için de pek bir önem taşımaz, çünkü onlar öncelikle çok daha temel ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Tüketim toplumu ve onun ikram bilimi pazarlama, kelimenin gerçek anlamında insanın kendisi tarafından yaratılmış ihtiyaçlara endekslidir ve bu ihtiyaçlar yerlerini gelecekte yeni ihtiyaçlara terkedecektir.(25)

Arzularımız, kendisi de bütün geçmişimizin bir ürünü olan toplumsal çevremiz tarafından koşullandırılır.

İhtiyaçlarımız insan doğasının zamanla değişen sayısız yanından birisidir. Arzulamanın insan karakterinin öteki özelliklerine oranla tuttuğu yer de değişmiştir. O nedenle -Hegel'in evrensel tarihi, yalnızca bilim ve kurumların ilerlemesiyle de ilgilenir. Çünkü insanın doğası, ebediyen aynı kalan bir doğaya sahip olmamasıdır; hep aynı şey olması değil, eskiden olduğundan farklı birşey olmasıdır.

Kendinden sonraki daha radikal tarihçilerden ya da Fontenelle'den farklı olarak, Hegel tarihsel sürecin sonsuza kadar sürmeyeceğini, düşünüyordu. Yani Hegel tarihin sonuna inanıyordu. Bu, olayların duracağı -

insanlar doğmaya, ölmeye devam edecek, insanlar arasında temas ve çatışmalar gene olacak- ya da dünyaya ilişkin yeni şeyler öğrenme olanağının sınırlanacağı anlamına gelmiyor. Hegel tarihi, insanın, sürekli aklın ve özgürlüğün daha üst basamaklarına yükselmesi olarak tanımlar ve insan kendisi hakkındaki mutlak bilincine eriştiğinde ilerleme mantıksal sonucuna ulaşır. Hegel, insan özgürlüğünün Avrupa'da Fransız Devrimi'nden, Kuzey Amerika'da da Amerikan. Devrimi'nden çıkan modern liberal devlette, insanın kendisi hakkındaki bilincin ise kendi felsefi sisteminde temsil edildiğini kabul ediyordu. Hegel, 1806'daki Jena Sava-

şı'ndan sonra tarihin artık sona erdiğini ilan ettiğinde, açıktır ki, bununla liberal devletin bütün dünyada zafere ulaştığını ileri sürmek istemiyordu. Zafer o sırada Almanya'nın bu küçük köşesinde bile henüz güvence altında değildi. Söylemek istediği, modern liberal devletin temelindeki özgürlük ve eşitlik ilkelerinin en ileri ülkelerde geliştirilip gerçekleştirilmiş olduğu ve toplumsal ve politik örgütlenmenin liberalizme üstün olabilecek alternatif ilke ya da bi-94

95

çimlerinin söz konusu olmadığıydı. Başka bir deyişle, liberal toplumlar toplumsal örgütlenmenin eski biçimlerinin "çelişkilerini barındırmaz ve o nedenle de tarihsel diyalektiğin sonunu oluştururlar.

İnsanlar, tarihin liberal devletle sona ereceği konusunda Hegel'i izleme eğiliminde olmadılar. Hegel'in mürekkebi daha kuramamıştı ki, sistemi, 19-yüzyılın evrensel bir tarih yazan öteki büyük zekâsı olan Karl Marx tarafından saldırıya uğradı. Gerçekte düşüncelerimizin ne kadarını Hegel'e borçlu olduğumuzun farkında olamamamızın nedeni, O'nun fikir mirasıyla, Hegel'in sisteminin büyük bölümlerini kendi amaçlarına uyduran Karl Marx aracılığıyla karşılaşmış olmamızdır. Marx, Hegel'den bütün insan olay-lannın temel tarihselliği düşüncesini, insan toplumunun zaman içinde ilkel yapılardan başlayarak giderek daha karmaşık ve yüksek biçimlere doğru geliştiği düşüncesini ödünç aldı. Ayrıca, tarihsel sürecin temelde diyalektik geliştiği, politik ve toplumsal örgütlenmenin eski biçimlerinin, zamanla su yüzüne çıkan ve eski sistemin yerini daha yüksek bir örgütlenme biçimine terketmek zorunda bırakan iç çelişkilerin damgasını taşıdığı konusunda da Hegel ile aynı görüştedir. Ve Marx Hegel'in tarihin bir sonu olduğu inancını da paylaşır. Hegel gibi o da, tarihi sona erdirecek çelişkisiz nihai bir toplumu öngörür.

Marx ve Hegel tarihin sonunda farklı toplum biçimleri beklerler. Marx, liberal devletin temel bir çelişkiyi, burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıf çelişkisini çözemediği görüşündedir. Liberal devletin evrensel özgürlüğü değil, yalnızca belli bir sınıfın, yani burjuvazinin özgürlüğünün zaferini temsil ettiğini söyler, Hegel'in tarihselciliğini Hegel'e karşı kullanır. Hegel, yabancılaşmanın-insanın kendisiyle olan ve kendi kaderi üzerindeki denetimini kaybetmesine yol açan çatışması- tarihin sonunda liberal devlette mümkün olan özgürlüğün felsefi kavranışıyla uygun bir çözüme ulaşacağına inanır. Buna karşılık Marx, kendi yarattığı sermaye kendisinin tanrısı ve efendisi haline geldiği ve kendisine hükmettiği için, insanın liberal toplumlarda da kendisine yabancılaşmış kalmaya devam ettiği görüşündedir/261

Hegel'in, bütün halkın çıkarlarını temsil ettiği için "evrensel sınıf" olarak nitelendirdiği liberal devletin bürokrasisi, Marx'a göre, yalnızca sivil toplumdaki kısmi çıkarları, topluma egemen olan kapitalistlerin çıkarlarını temsil etmektedir. Filozof Hegel "mutlak özbilince" ulaşamamıştır, yalnızca kendi zamanının bir ürünü, burjuvazinin savunucusudur. Marks'm görüşüne

göre, tarihin sonuna ancak gerçek "evrensel sınıfın, poletaryanın zaferiyle ulaşılacaktır. Sosyalist ütopyaya göre sınıf savaşı ancak o zaman nihai olarak sona erecektir .(27)

Marx'in Hegel'e ve liberal topluma yönelttiği eleştiri o kadar biliniyor ki, gerçekte burada tekrarlamaya gerek bile yok. Ama şimdi, Komünist Manifesto'dan yüz kırk yıl sonra, gerçek bir toplumun temeli olarak marksizm dünya çapında o kadar muazzam bir iflas yaşadı ki, artık Hegel'in evrensel tarihinin son tahlilde çok daha başarılı bir öngörü olup olmadığını sormak gerekiyor. Bu sora, otuzlu yıllarda Paris'te Ecole Pratique des Hautes Etudes Üe çok etkili bir seminer dizisi vermiş bir Fransız-Rus filozofu olan Ale-xandre Kojeve tarafından yüzyılımızın ortalarında gündeme getirilmişti/28' Nasıl Marx 19. yüzyılın büyük Hegel yo-rumcusuysa, Kojeve'de 20. yüzyılın büyük Hegel yoramcu-sudur. Marx gibi Kojeve de kendini yalnızca Hegel'in düşüncelerini açıklamakla sınırlamamış, onları kendi modern çağ kavrayışı için yaratıcı bir şekilde kullanmıştır. Raymond Aron, Kojeve'in parlaklığını ve özgünlüğünü şöyle naklediyor: (Kojeve) kuşku ve eleştiriye eğilimli süper entellektüel-lerden oluşan dinleyicilerini kendine hayran bırakmıştı. Bu nereden kaynaklanıyordu? Yeteneğinin, diyalektik bir virtüöz olmasının bunda payı vardı...

(Hitabet sanatı) konusu ve kişiliğiyle yakından ilişkiliydi. Konu olarak dünya tarihini ve Hegel'in Aklın Fenomenolojisi'ni seçmişti. İkincisi birinciye ışık tutuyordu. Herşey bir anlam kazanyor-du. Tarihsel öngörüye kuşkuyla bakan ve sanatın ardında sanat hilesi arayanlar bile sihirbaza karşı koyamadılar. Zamana ve olaylara kazandırdığı anlam o an için yeterli bir kanıttıP-v

Kojeve'in öğretisinin merkezinde Hegel'in esasta haklı olduğu, sonraki yıllardaki bütün gelgit ve dönüşlerden bağımsız olarak, dünya tarihinin 1806'da gerçekten sona erdiği şeklindeki şaşırtıcı iddia yer alıyordu. Kojeve'in yapıtın-daki istihza tabakalarına nüfuz edip O'nun gerçek görüşlerine ulaşmak oldukça zordur. Ama bu oldukça tuhaf görünen sonucun ardında yatan düşünce, Fransız Devrimi'nden çıkan ve modern devlette vücut bulan, Kojeve'in "evrensel ve homojen" olarak nitelendirdiği,

eşitlik ve özgürlük ilkelerinin insanlığın ideolojik evrimin nihai noktasını temsil ettiği ve bunun ötesinde bir ilerlemenin mümkün olmadığıdır. Kojeve, 1806'dan sonra birçok kanlı savaş ve devrimin gerçekleştiğini elbette biliyordu, ama O'na göre bunlar esasta "taşranın eşitlenmesiydi.O0) Buna göre, komünizm liberal demokrasiden daha yüksek bir basamakta durmuyor, tarihin aynı aşamasına, özgürlük ve eşitliğin evrensel ilkeler olarak dünyanın dört bir yanma yayılması aşamasına ait bulunuyordu. Bolşevik ve Çin Devrimleri dünyayı derinden sarsan olaylar gibi görünseler de, bunların tek kalıcı etkisi, daha önce oluşmuş özgürlük ve eşitlik ilkelerini geri kalmış ve ezilen halklara da götürmekten ve bu ilkelerle zaten uyum içinde yaşayan gelişmiş dünyayı bunları daha tam gerçekleştirmeye zorlamaktan ibaret olacaktı.

Aşağıdaki pasaj, Kojeve'in parlak zekâsı kadar düşüncelerinin özgünlüğü hakkında da bir fikir vermektedir: Çevremde olup bitenleri gözlemlediğimde vejena Sava-şı'ndan bu yana dünyada olanlar üzerine düşündüğümde, Hegel'in bu savaşta tarihin sonunu görmekte ve bunu böyle adlandırmakta haklı olduğunu gördüm. Bu savaşta ve bu savaş sayesinde insanlığın öncü kolu gerçekten sınıra, ve amaca, yani İnsan'ın tarihsel evriminin sonuna ulaşmıştı. O tarihten bu yana olanlar Fransa'da Robespierre-Napoleon'la sahneye çıkan devrimci gücün mekan olarak yayılmasından başka birşey değildir. Gerçek tarihsel bir perspektiften bakıldığında, her iki dünya savaşının ve onları izleyen çok sayıdaki irili ufaklı devrimin, yalnızca kenar bölgelerin geri uygarlıklarını Avrupa'daki (gerçek ya da hakiki) en ileri tarihsel konumlarla aynı hizaya getirmek

gibi bir sonucu olduğu görülebilir. Eğer Rusya'nın soveyet-Igştirilmesi ya da komünizmin Çin'de iktidara gelmesi İmparatorluk Almanya'sının (Hitlerizni geçiş aşamasıyla) de-mokratikleştirilmesinden ya da Togo'ya bağımsızlık verilmesinden, hatta Papualıların kendi kaderlerini belirlemesinden daha fazla ya da daha başka bir anlama geliyorsa, bunun nedeni sadece, Robespierre'ci bonapartizmin Çin-Sovyet biçimindeki güncelleşmesinin, Napoleon sonrasının Avrupa'sını kendi devrim öncesi geçmişinin az ya da çok anakronistik kalıntılarını ortadan kaldırmayı hızlandırmaya Zorlamasıdır.oı) Kojeve'e göre, savaş sonrasındaki Batı

Avrupa ülkeleri, yani maddi zenginlikte ve politik istikrarda yüksek bir düzeye ulaşmış kapitalist demokrasiler, Fransız Devrimi'nin ilkeleriyle en fazla uyum içinde olan ülkelerdi.02' Bu toplumlarda artık temel çelişkiler kalmamıştır: Kendilerinden hoşnut ve kendilerine yeterli durumdadırlar, artık büyük politik amaçlar için mücadele etmek zorunda değillerdir ve kendilerini tamamen ekonomik faaliyete adayabilirler. Kojeve yaşamının ikinci yarısında ders vermeyi bırakıp Avrupa Topluluğu'nda memur olarak çalıştı. O'na göre tarihin sonu yalnızca büyük politik mücadele ve çatışmaların değil, aynı zamanda felsefenin de sonudur. O nedenle, Avrupa Topluluğu Kojeve açısından, tarihin sonunun uygun bir kurumsal sembolüydü.

Hegel ve Marx'in evrensel tarihe ilişkin anıtsal eserlerinden sonra daha az etkileyici başka eserler de yazıldı.

19. yüzyılın ikinci yarısında, pozitivist Auguste Comte ve sosyal Darwin'ci Herbert Spencer'in teorileri gibi toplumsal ilerlemeye ilişkin bir dizi görece iyimser teori oluştu. Spencer toplumsal evrimi daha geniş

kapsamlı biyolojik evrimin bir parçası olarak görüyordu; buna göre, biyolojik evrimde olduğu gibi toplumsal evrimde de, en güçlü olanın kendini kabul ettirmesi yasası geçerliydi.

20. yüzyılda da birçok evrensel tarih yazma denemesi yapıldı, ama bunlar 19- yüzyıldakilere oranla çok daha karamsardılar. Bunlar arasında Oswald Spengler'in Batı'nın Batışı ve Arnold Toynbee'nin, Spengler'in etkilerini taşıyan

Tarihin Gidişi adlı yapıtları sayılabilir.03' Spengler ve Toynbee, her ikisi de tarihi tek tek halkların tarihine, Spengler "kültürler"e, Toynbee "toplumlar"a ayırıyordu. Her halk yükseliş ve çöküşün belli genelgeçer yasalarına tabiydi. Spengler ve Toynbee, Hıristiyan tarihçilerle başlayan ve Hegel ile Marx'da tepe noktasına ulaşan bir gelenekten ayrılıyor ve insanlık tarihini artık bütünsel ve ileri yönelen bir süreç olarak görmüyorlardı. Bir anlamda, Yunan ve Roma tarihçiliği için tipik olan tek tek halklara ilişkin çevrimsel tarih yazımına geri dönmüşlerdi. Her iki yapıt da zamanlarında çok okundu,

ama bir kültür ile bir biyolojik organizma arasında tartışma götürür bir analoji kurdukları için her ikisi de aynı organikçi (organisist) zayıflığa sahiptir. Spengler, karamsarlığı Henry Kissinger gibi devlet adamları üzerinde belli bir etkide bulunmuş olduğu için olsa gerek, bugün de hâlâ popülerdir. Ama önceleri Hegel ile Maks'ın ciddiyet düzeyine ne Spengler, ne de Toynbee çıkabilmiştir.

20. yüzyılda yazılmış olan son önemli evrensel tarih, bir kişinin değil, ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir

"modernleşme teorisi" geliştirmiş olan çoğu Amerikalı bir grup toplum bilimcinin ortak emeğinin ürünüydü.0* Karl Marx, Kapitalin ilk baskısının önsözünde şu saptamayı yapmıştı: "Endüstriyel bakımdan daha gelişmiş ülke daha az gelişmiş olana kendi geleceğinin bir aynasını sunar." Bu, bilinçli ya da bilinçsiz olarak modernleşme teorisinin de çıkış noktası olmuştur. Modernleşme teorisinin sözcüleri gerek Marx'a gerekse Weber ve Durkheim gibi sosyologlara baş vurarak, endüstriyel gelişmenin belli ve kurallı bir büyüme şemasına göre gerçekleştiğini ve farklı ülke ve kültürlerde zaman içinde aynı toplumsal ve politik yapıları ortaya çıkardığını öne sürdüler.05' Modernleşme teorisyenlerinin görüşlerine göre, daha önce sanayileşmiş ve demokratikleşmiş Büyük Britanya ve Birleşik Devletler gibi ülkeleri inceleyerek, bütün öteki ülkelerin eninde sonunda izleyeceği genelgeçer bir gelişme şeması oluşturmak olanaklıdır.(36) Max Weber, insanlığın "ilerlemesi"ne paralel olarak büyüyen rasyonellik derecesini ve artan dünyevileşmeyi daha çok karamsarlıkla

, arşılamışken, bu kavramlar savaş sonrası dönemin modernleşme teorisyenlerinin gözünde tamamen olumlu-insa-n tipik Amerikan diyeceği geliyor- anlamlar kazanmıştır. Modernleşme teorisinin temsilcileri arasında, tarihsel evrimin ne kadar bütünsel olduğu ve modernliğin farklı yollarının olup olmadığı konularında görüş ayrılıkları vardır, ama tarihin amaca yönelik olarak ilerlediği ve tarihin sonunda sanayileşmiş ülkelerin liberal demokrassinin durduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Modernleşme teoris-yenleri ellili ve altmışlı yıllarda yeni toplum bilimlerini bağımsızlığına yeni kavuşmuş üçüncü Dünya ülkelerinin ekonomik ve politik gelişmesinin hizmetine sunmak için coşkulu bir çaba gösterdiler.07'

Modernleşme teorisine, etnosantrik olduğu eleştirisi yöneltildi; Batı Avrupa ile Kuzey Amerika deneyimini evrensel bir hakikat düzeyine çıkardığı, banların "kültüre bağlılığını" dikkate almadığı söylendi.08' Bir eleştirici şöyle diyordu: "Batı'mn politik ve kültürel hegemonyasının sonucu olarak yalnızca Batı'mn politik gelişmesinin geçerli bir model oluşturduğu şeklindeki etnosantrik görüşe destek verilmiştir. "O9) Bu eleştiri, Büyük Britanya ya da. Birle-. şik Devletler'in katettiği modernleşme yolunun hiç de olanaklı biricik yol olmadığı savından da ileri gitmektedir. Bu eleştiri bizzat modernlik kavramı.özellikle bütün ulusların Batı'mn liberal demokratik ilkelerini almayı gerçekten isteyip istemediklerini ve eşit ölçüde geçerli başka kültürel çıkış ve varış noktaları olup olmadığını sorgulamaktadır.(40)

Etnosantrizm suçlaması modernleşme teorisine öldürücü bir darbe indirdi, çünkü teorisyenler de eleştirmenlerinin relativist görüşlerini paylaştılar: Liberal demokrasinin değerlerini savunmada dayanacak bilimsel ya da ampirik temellerin var olmadığını sandılar, yalnızca etnosantrizmin kendilerine uzak olduğunu belirtmekle yetindiler.'41'

20. yüzyılın derin tarihsel karamsarlığının evrensel tarihlerin çoğunu gözden düşürdüğünü söylemek gerekir. Sovyetler Birliği, Çin ve öteki komünist ülkelerdeki terörü haklı göstermek için Marx'in tarih anlayışının kullanılmış olması olgusu, kavrama birçok kişinin gözünde son derece 101

olumsuz bir anlam yüklemiştir. Tarihin amaca yönelik, anlamlı, ilerici ve hatta anlaşılabilir olduğu görüşü günümüzün tarih felsefesi düşüncesine çok yabancıdır. Hegel gibi "dünya tarihi"nden söz etmek, dünyayı bütün karmaşıklığı ve trajedisiyle kavradıklarını iddia eden entellektüellerin alay ve kahkahalarına hedef olmak demektir. Bu yüzyılda biraz olsun popüler bir başarı kazanmış olan evrensel tarih yazarlarının yalnızca Spengler ve Toynbee gibi batıl) değer ve kurumların batmasını ve çökmesini tasvir etmiş kişiler olması bir rastlantı değildir.

Karamsarlığımız anlaşılabilir birşeydir, ama yüzyılımızın ikinci yarısındaki bir dizi gelişme tarafından çürütülmektedir. Kendimize şunu sormalıyız: Acaba karamsarlığımız, tıpkı 19. yüzyılın iyimserliği gibi kolaylıkla takmıverdiğimiz bir poza mı dönüşmektedir? Beklentileri boşa çıkan çocuksu bir iyimser alay konusu olur, ama görüşleri doğrulanmayan bir

kötümser, gene de derin düşünceli ve ciddi havasını korumaya devam eder. Karamsar olmak daha güvenlidir. Dünyanın hiç beklenmedik yerlerinde demokratik güçlerin ortaya çıkması, otoriter hükümet biçimlerinin istikrarsızlığı ve liberal demokrasinin karşısında kesinlikle hiçbir teorik alternatifin bulunmaması, bizi, Kant'ın eski sorusunu yeniden sormaya zorluyor: insanlığın evrensel tarihi diye, şimdi Kant zamanında mümkün olandan çok daha kozmopolit bir açıdan (bir dünya yurttaşı açısından) kavrayabileceğimiz bir şey var mıdır?

Arzu Mekanizması

Şimdi bir anlamda gene başa dönelim ve bu kez eski tarih teorilerinin yardımına baş vurmadan ilk sorumuzu bir kere daha irdeleyelim: Tarih belli bir yöne sahip midir ve liberal demokrasi yönünde everensel bir gelişmenin gerçekleşeceğini kabul etmek için bir neden var mıdır?

Önce belli bir yöne sahip olma sorusunu ele almak istiyoruz. Burada bir an için bunun bir ilerleme olup olmadığını, ahlâki bir gelişme ya da insan mutluluğunun artması anlamına gelip gelmediğini bir kenara bırakacağız. Sorumuz şu: Bütün insan toplumları ya da çoğu aynı yöne doğru mu gelişiyor, yoksa her birinin tarihi devri ya da hatta rastlantısal bir gidişe mi sahip?(ı) Eğer.ikincisi doğruysa, insanlık geçmişin her hangi bir toplumsal ya da politik pratiğine geri dönebilir: kölecilik yeniden uygulamaya sokulabilir, Avrupalılar kendilerini yeniden kral ya da imparator ilan edebilir, Amerikalı kadınlar oy haklarını gene yitirebilirler.

Buna karşılık eğer tarih belli bir yönde ilerliyorsa, bunun anlamı, bir toplumsal örgütlenme biçiminin bir kere aşıldıktan sonra aynı toplumda bir daha ortaya çıkamayacağıdır. (Ama farklı gelişme aşamasındaki başka toplumlarda benzer gelişme örnekleri elbette söz konusu olabilir.) Ama eğer tarih tekrarlanmıyorsa, o zaman gelişmeyi belli bir yöne zorlayan ve şimdiki zamanda geçmişin anısını canlı tutan, değişmeyen ya da bütünsel bir mekanizma veya bir dizi temel tarihsel ilke var demektir.

Devri'tarih anlayışları ya da tarihsel gelişmeyi bir rastlantı olarak gören anlayışlar da toplumsal değişim olanağını ya da sınırlı bir kurallı gidişi reddetmez, ama bunlar tarihsel gelişmede baştan sona yer alan bir nedensellik ilkesini kabul etmez-102

ler. Bunlar aynı zamanda bütün geçmiş kazanımların bilincini silen bir dejenerasyon (yozlaşma) sürecini de kabul etmek durumundadırlar. Çünkü eğer tarihi toptan unutma söz konusu değilse, o zaman her devir bir öncekinin en azından bazı deneyimlerine dayanacaktır. Tarihe amaca yönelik bir gidiş kazandıran mekanizmayı anlamak için yapacağımız ilk denemede, Bacon ve Fontenelle'e dayanarak bilgiyi çıkış noktası kabul edecek ve özellikle doğa bilimlerinin araçlarıyla elde edilebilen evrenimize ilişkin bilgiyi dikkate alacağız. İnsanın bütün toplumsal çabaları içinde yalnızca modern doğa biliminin birikimli ve amaca yönelik olduğu genel kabul gören bir görüştür. Resim, şiir, müzik ya da mimari için bu geçerli değildir. Yalnızca yirminci yüzyılda yaşadıkları için, Rauschenberg'in Michelange-lo'dan daha iyi bir ressam ve Schönberg'in Bach'dan daha iyi bir besteci olduğu söylenemez. Shakespeare'in dramları ve Parthenon mükemmelliğin zirveleridir, bunların yanında sonraki ürünlere bir ilerleme demek pek mümkün değildir. Buna karşılık doğa bilimi parça parça önceden var olan bilgiler üzerine kurulur. Büyük Sir Isaac Newton'un nüfuz edemediği belli doğa olguları, yalnızca daha sonra doğmuş olduğu için, bugün her fizik öğrencisinin bilgisi içindedir.

Bilimsel doğa anlayışı ne devri, ne de rastlantısaldır; insanlık periyodik olarak aynı bilgisizlik aşamasına geri dönmez ve modern doğa biliminin kazanımları insanın kaprisine bağlı değildir. İnsanlar şu ya da bu değil de, belli bir bilimsel alanla ilgilenmekte özgürdür ve sonuçlan istedikleri gibi kullanabilirler. Ama, çoğu kez arzu etmelerine rağmen, ne diktatörler ne de parlamentolar doğa yasalarını ortadan kaldırabilirler.(2) Evrenimize ilişkin bilgi çok uzun bir zaman dönemi içinde birikmiş ve insan toplumlarını, çoğu zaman farkına varılmadan da olsa, sürekli değiştirmiştir. Demiri işleyebi-len ve tarım yapabilen bir toplumla yalnızca taştan yapılmış aletleri tanıyan ve üyeleri avcılık ve toplayıcılık yapan toplumlar arasında büyük bir fark vardır.

Modern doğa bilimlerinin yükselişiyle, yani Descartes, Bacon ve Spinoza s gibi kişilerin 16. 17. yüzyıllarda bilimsel yöntemi keşfetme-104 < , • <:

4

i

siyle, bilimsel bilgi ile tarihsel süreç arasındaki ilişkide niteliksel bir sıçrama gerçekleşti. Modern doğa bilimiyle açılan doğaya hükmetme olanağına bütün toplumlar sahip değildi, buna yalnızca belli bir zaman döneminde ve dünyanın belli bir bölümündeki, Avrupa'daki toplumlar ulaşabildi. Bilimsel yöntem bir kere bulunduktan sonra rasyonel insanın evrensel mülkü haline geldi; kültürel ya da ulusal farklılıklardan bağımsız potansiyel olarak herkese açıktı. Bilimsel yöntemin keşfedilmesi, bunun öncesi ve sonrası olarak tarihi köklü şekilde iki bölüme ayırdı. Bu bölünme çevrimsel bir tarih anlayışıyla hiçbir, şekilde bağdaştırıla-f maz. Modern doğa biliminin başlayan sürekli ve ilerici gelişmesi, sonraki tarihsel gelişmenin birçok yanını açıklar yan, amaca yönelik bir mekanizma oluşturdu.

Modern doğa biliminin hem amaca yönelik, hem de evrensel bir tarihsel değişime yol açmasının açık bir örneği askeri rekabettir. Uluslararası sistem savaş ve çatışmanın damgasını taşıdığı için doğa bilimlerinin evrenselliği bu alanda dünya çapında bir tekdüzeleşmeye yol açmaktadır. Modern doğa bilimi yeni teknolojileri eri iyi geliştiren, üreten ve kullanabilen toplumlara belirleyici bir askeri avantaj sağlar. Tekniğin sağladığı görece avantaj, teknolojik gelişme hızlandığı oranda artar<3) Zuluların mızrakları ingilizlerin tüfekleriyle karşılaştınlabilir değildi; en cesur savaşçının bile buna karşı yapabileceği birşey yoktu. Doğa bilimine egemen oldukları için Avrupalılar 18. ve V). yüzyılda bugünkü Üçüncü Dünya'nın büyük bir kısmını kendilerine tâbi kılabildiler. Aynı şekilde, doğa biliminin dünyaya Avrupa'dan yayılması olgusu, üçüncü Dünya'nın 20. yüzyılda egemenliğini ancak kısmen geri alabilmesinde etken oldu.

Günün birinde bir savaşa girme olasılığı, toplumların rasyonelleşmesi ve kültürler üstü tekdüze toplumsal yapılar yaratılması yönünde büyük bir baskıdır. Politik özerkliğini korumak isteyen bir devlet teknik açıdan düşmanlarının ve rakiplerinin arkasında kalamaz. Hatta savaşın De-mokles Kılıcı devleti, tekniğin üretimi ve kullanımı için en iyi olacak şekilde toplumu yeniden yapılandırmaya zorlar. Örneğin, devletler komşuları karşısında ayakta durabilmek

\

için belli bir büyüklüğe sahip olmak zorundadır; bu, ulusal birlik sağlamada çok güçlü bir motiftir. Devletler ulusal düzeyde kaynakları seferber edebilecek durumda olmak zorundadır, o nedenle, vergi toplayabilecek ve yasa çıkarabilecek otoriteye sahip güçlü bir merkezi kuvvete ihtiyaçları vardır. Devletler, ulusal birliğe engel oluşturdukları takdirde çeşitli biçimlerdeki bölgesel, dinsel ve akrabalık bağlarını kırmak zorundadır.

Tekniği kullanabilecek seçkinleri oluşturacak bir eğitim sistemine ihtiyaçları vardır. Ayrıca sınırların ötesindeki gelişmeleri dikkatle izlemek zorundadırlar ve Napoleon Savaşlarında düzenli ordunun getirilmesinden bu yana, gerektiğinde bütün halkı seferber edebilmek için, alt sınıflara kısmen de olsa oy hakkı tanımak zorundadırlar. Bütün bu gelişmeler başka itici güçler, örneğin ekonomi tarafından da başlatılabilirdi, ama savaş toplumsal modernleşme üzerinde özellikle güçlü bir etki oluşturur; savaş aynı zamanda modernleşmenin başarısının sınandığı yerdir.

Tarihte "savunmacı modernleşme"nin, bir toplumun askeri bir tehdit karşısında modernleşmesinin sayısız örneği vardır/4' Örneğin l6. ve 17. yüzyılın merkeziyetçi' kralları, Fransa'da XIII. Louis ve İspanya'da II. Philip, ülkelerindeki iktidarı büyük ölçüde, komşularıyla olan savaşları finanse edebilmek amacıyla sağlamlaştırmaya çalıştılar. Bu ülkeler bütün 17. yüzyıl boyunca yalnızca üç yıl savaş durumunda değildi.

Merkezi hükümetlerin feodal ve bölgesel oluşumların gücünü kırmasında ve bugün bizim "modern" devlet yapıları dediğimiz şeyleri oluşturmasında en önemli itici güç, ordu kurmak ve beslemek için muazzam ekonomik kaynakların gerekli olmasıydı.® Öte yandan mutlak monarşinin kurulması Fransız- toplumunda düzleştirici bir etkide bulundu, soyluların ayrıcalıkları kısıldı ve yeni sosyal grupların yükselişi kolaylaştı; bunlar daha sonra Fransız Devrimi'nde belirleyici bir rol oynadılar.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Japonya'da benzer bir süreç yaşandı. Napoleon'un komutasındaki bir Fransız ordusunun1798'de Mısır'ı işgal

etmesi, Mısır toplumunu derinden sarstı ve Osmanlı Paşası Mehmet Ali yönetiminde

106

kapsamlı bir askeri reforma yol açtı. Ali'nin Avrupalıların yardımıyla eğitilen yeni ordusu o kadar başarılı oldu ki, Yakın Doğu'nun büyük bir bölümünde Osmanlı egemenliğini tehdit eder hale geldi. Bu ise Osmanlı Sultanı II. Mah-rnut'u radikal reformlar başlatmaya zorladı. Mahmut, önceki iki yüzyılda Avrupalı kralların yaptığı reformların aynısını gerçekleştirdi. 1826'da geleneksel askeri güç olan Yeniçerileri safdışı ederek, bir dizi dünyevi okul açarak ve merkezi bürokrasinin yetkilerini çok büyük ölçüde arttırarak eski feodal düzeni ortadan kaldırdı. Japon daimdar (yerel beyler) da ülkelerini dış rekabete açmak zorunda olduklarına, ancak amiral Perry'nin filosunun üstün ateş gücüyle ikna oldular. (Ama modernleşme sancısız olmadı: Şuhan, Batı askeri teknolojisinin alınmasını savunduğu için hapse atılıyordu.) Yeni Japon yönetimi, "Zengin ülke. Güçlü Ordu" sloganıyla zorunlu eğitimi başlattı, eski tapınak savaşçılarının yerine köylülerden oluşan bir düzenli ordu koydu. Meici Restorasyonu sırasında bütün Japon toplumunun dönüşmesi ve Japon devletinin yeniden merkezileşmesi, ülkenin, Batı teknolojisini almayı öğrenmediği takdirde, ulusal bağımsızlığını getireceği ve Çin gibi Avrupa sömürgeciliğine yem olacağı korkusundan gerçekleşti.*' Başka örneklerde utanç verici savaş yenilgileri toplumsal reformun itici gücü oldu. Prusya'daki Stein, Scharnhorst ve Gneisenau refomları, Napoleon'un Jena-Auerstadt'da sadece Prusya devletinin gerikalmışlığı ve devlet ile toplum arasındaki toptan yabancılaşma nedeniyle bir zafer kazandığının görülmesi sayesinde gündeme geldi. Zorunlu askerliğin getirilmesi gibi askeri reformlara parelel olarak Prusya'da Code Napoleon da uygulamaya kondu: Hegel'in gözünde bu, modern zamanların artık Almanya'da da başladığı anlamına geliyordu.t7) Rusya'da son 350 yıldaki bütün modernleşme ve reform süreçleri öncelikle askeri tut-. ku ve yenilgiler tarafından motive edilmiştir/8' Büyük Pet-' ro'yu, Rusya'yı modern bir Avrupa monarşisi haline getirmeye yönelten şey askeri nedenler olmuştur. St. Petersburg kenti donanma üssü olarak Neva nehrinin ağzına kuruldu. Rusya'nın Kırım Savaşı'nda yenilmesi, II.Alexan-107

der'm, sertliğin kaldırılmasını da içeren reformları için itici güç oldu. Rus - Japon savaşında Ruslar yenilmeseydi, Stoli-pin'in liberal reformları da, 1905-1914 arasındaki ekonomik büyüme de söz konusu olmazdı.C9)

Savunmacı modernleşmenin en yeni örneği, Mihail Gorbaçov'un perestroykd sidir. Gorbaçov'un ve öteki Sovyet yöneticilerinin yazı ve konuşmalarından açıkça görülmektedir ki, ilk başta Sovyet ekonomisinde köklü bir reform amaçlamalarının nedeni, özellikle, böylesi reformlar olmadan Sovyetler Birliği'nin 21.

yüzyılda ekonomik ve askeri bakımdan rekabet edebilir kalmada büyük zorluklarla karşılaşacağını kavramış

olmalarıdır. Özellikle Ronald Rea-gan'ın Stratejik Savunma -İnisiyatifi (SDI) Sovyetlere ciddi bir meydan okumaydı, çünkü bununla Sovyet atom silahlarının bütün bir kuşağı işe yaramaz hale gelecek ve iki süper güç arasındaki rekabet, mikro elektronik ve öteki yeni teknolojiler,gibi, Sovyetler Birliği'nin büyük ölçüde geri olduğu alanlara kayacaktı. Sovyet yöneticileri, bu arada bir çok asker, kendilerine Brejnev'den miras kalan yozlaşmış ekonomik sistemin SDI'ın hükmettiği bir dünyada rekabet edebilir durumda olamayacağını kavrayıp uzun vadede ayakta kalabilmek için kısa vadeli kısıtlamaları göze alabildiler.™

Devletler arasında savaşın ve askeri rekabetin sürekli varlığı toplumsal yapılar üzerinde paradoks bir şekilde tek-düzeleştirici bir etkide bulunuyor. Savaş varlıklarını tehdit ettiği için devletler modern teknoloji uygarlığını ve onun temelindeki toplumsal yapıları kabul etmek zorunda kalıyorlar. Modem doğa bilimi; o istese de, istemese de, insa-, na kendini dayatıyor. Birçok ülke başka bir tercihe sahip değil; ulusal özerkliklerini korumak istiyorlarsa, modernliğin teknolojik rasyonelliğini almak zorundalar. Bu, Kant'ın, tarihsel dönüşümün insanın "asosyal sosyalliğinin bir sonucu olduğu iddiasını da parlak bir şekilde doğrulamaktadır: İnsanı önce toplumlara katılmaya ve sonra da onların potansiyelini özümsemeye, işbirliğinden çok çatışma zorluyor.

Bir devlet, ancak topraklan başka devletlerin ilgisini

çekmiyorsa bir süre teknolojik rasyonelleşme gereğinden yan çizebilir. Ya da şanslı bir ülke olabilir. İslam

"bilimi", Humeyni İran'ını Irak gibi haris bir komşuya karşı korumak için gerekli F-4 bombardıman uçaklarını ya da Chieftain tanklarını üretebilecek durumda değildi. İslami İran'ın bu tür silahlar geliştirebilen Batı rasyonalizmine böylesine saldırabilmesinin nedeni, petrol ihracatı sayesinde silah satın alabilecek yeterli parayı kazanabilmesiydi. Ve İran'da egemenliği ellerinde tutan mollaların dünya çapında bir islam Devrimi projesi yapabilmelerinin nedeni de, bu değerli hammaddenin ülkelerinde kelimenin gerçek anlamında yerden fışkırmasıydı. Doğanın kendilerine daha az lütuf da bulunmuş olduğu ülkeler benzer projeleri kesinlikle göze alamaz.(11)

Modern doğa biliminin tarihin gidişini nasıl belli bir yöne yönelttiğinin ikinci örneği, insan istek ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere doğanın sürekli ilerleyen bir şekilde fet-hedilmesidir. Biz buna genel olarak ekonomik gelişme diyoruz. Sanayileşme yalnızca üretim sürecinde tekniğin yoğun bir şekilde kullanılması ve yeni makinelerin geliştirilmesi demek değildir. Sanayileşme aynı zamanda toplumsal örgütlenme ve anlamlı işbölümü problemlerinin akıl yoluyla çözülmesi anlamına gelir. Aklın, hem yeni makinelerin geliştirilmesinde, hem de üretim sürecinin organizasyonunda ikili kullanımı o kadar başarılı olmuştur ki, bilimsel yöntemin ilk temsilcilerinin en cesur beklentileri bile kat kat aşılmıştır. Avrupa'da kişi başına düşen gelir 17. yüzyılın ortasından günümüze kadar on kattan daha fazla arttı, kaldı ki bu Sanayi Devriminin başında bugün birçok gelişmekte olan ülkede olduğundan daha yüksekti.(I2) Ekonomik büyüme eski sosyal yapılarından bağımsız olarak, bütün toplumlarda belli ortak toplumsal dönüşümlere yol açmıştır.

Modern doğa bilimi üretim olanaklarının ufkunu sürekli değiştirerek ekonomik gelişmenin yönünü düzenler.03' Bu değişiklikler emeğin giderek daha rasyonel örgütlenmesiy-le sıkı sıkıya bağlıdır/1* Örneğin, yol yapımı, yeni gemi ve limanların geliştirilmesi, demiryolunun bulunması vb. ile.

iletişim ve ulaşımda sağlanan teknik iyileştirmeler, pazarların büyümesini getirmiş; bu ise, rasyonel bir işbölümü ve artan ürün sayısı ile daha düşük

maliyetli bir üretimi mümkün kılmıştır. Ürünlerini civardaki birkaç köye satan bir fabrika açısından uzmanlaşma cazip değildir. Bu, ancak ürünlerini bütün ülkede hatta dünya pazarında satabilirse anlamlı olur.(ı5) Uzmanlaşmanın sağladığr üretkenlik artışı ise iç pazarı büyütür ve daha derin bir işbölümü isteğini uyandırır.

Rasyonel bir işbölümünün gerekleri sosyal yapıda büyük ölçüde değişikliklere yol açar. Örneğin, bir sanayi toplumu görece kentleşmiş olmak zorundadır, çünkü modern bir sanayi için gerekli eğitilmiş yeterli sayıda işgücü ancak kentlerde bulunabilir. Ayrıca, uzmanlaşmış büyük işletmelerin var olmak için ihtiyaç duyduğu altyapı ve hizmetler yalnızca kentlerde vardır. Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığı, son tahlilde siyah sanayi işçilerini sonsuza kadar kırsal alanda tutmayı başaramadığı için çöktü. Emek piyasası artan ölçüde esneklik ve hareketliliğe ihtiyaç duyar; işçi hayatı boyunca belli bir mesleğe, belli bir yere ya da belli bir sosyal ilişkiler ağına bağlı kalamaz, hareketli olmak, yeni görev ve teknolojilerle tanışmak ve emeğini en fazla teklif edene satmak zorundadır. Bu değişiklikler kabile, aşiret, büyük aile, dinsel tarikatlar gibi geleneksel sosyal grupların temelini zayıflatır. Bu tür gruplar içinde yaşamak belki bazı bakımlardan insani olarak daha tatmin edicidir, ama bunlar ekonomik verimlilik ilkelerine göre örgütlenmiş olmadıkları için, üyeleri zamanla bu özelliğe sahip örgütlenmelere kayar. - '

Eski toplulukların yerine "modern" bürokratik örgütlenmeler geçer. İşçiler, aile bağları ya da belli bir konum gereği değil, eğitim ve yeteneklerine göre bu örgütlenmelere alınır ve verimlilikleri geııelgeçer kurallara göre ölçülür. Modern bürokrasi, karmaşık görevleri çoğu rutin olarak yapılabilen daha basit görevlerin hiyerarşik bir yapısı haline getirerek emeğin rasyonel örgütlenmesini kurumlaştırır. Rasyonel bürokratik örgütlenme sanayi ülkelerinde herhalde daha uzun bir süre toplumun bütün alanlarına; hükü-

met kurumlarına, sendikalara, basma, sosyal yardımlaşma kurumlarına, üniversitelere ve meslek örgütlerine nüfuz etmeye devam edecek. 19. yüzyılda beş Amerikalıdan dördü özerkti, hiç bir bürokratik örgüte üye değildi; bu, bugün ancak on Amerikalıdan biri için geçerli. Bu "planlanmamış" devrim, gerek kapitalist gerekse sosyalist bütün sanayi

ülkelerinde ve her türlü dinsel ve kültürel farklılığa rağmen gerçekleşmiştir."0

Endüstriyel gelişmenin mutlaka sürekli büyüyen bürokrasilere ve dev sanayi kombinalarına yol açması gerekmediği kanıtlanmıştır. Belli bir büyüklükten sonra bürokrasinin verimliliği düşmeye başlamaktadır; büyük örgütler iktisatçıların ölçek maliyeti dediği olgunun kurbanı olmakta ve çok daha küçük örgütlerden daha az verim sağlamaktadır. Öte yandan yazılım (software) üreticileri gibi belli modern sanayilerin büyük kentlerde konumlanması da gerekmektedir. Ama bu tür küçük birimler de rasyonel üretim ilkelerine göre örgütlenmekte ve kentleşmiş bir toplum desteğine ihtiyaç duymaktadır.

İşbölümünü esasta teknolojik yenilenmeden ayırmak mümkün değildir. Bunlar ekonominin rasyonelieşmesinin iki yüzüdür; biri sosyal örgütlenmeyle, öteki makineli üretimle ilgilidir. Karl Marx, modern kapitalizmin üretkenliğinin işbölümünden değil de, öncelikle makineli üretimden (yani teknoloji kullanımından) kaynaklandığını düşünüyor ve işbölümünün günün birinde kaldırılabileceğini umuyordu.07'

Teknik ilerleme sayesinde günün birinde kent ile kır, petrol kralı ile petrol işçisi, bankacı ile çöpçü arasında hiçbir fark kalmayacak ve "sabahlan avlanmanın, öğlenleri balığa gitmenin, akşamları hayvan gütmenin, yemekten sonra da eleştirmenin" mümkün olacağı bir toplum oluşacaktı.'1* Dünya ekonomisinin, Marx'in bu satırları yazmasından bu yana gösterdiği gelişme, O'nu doğru çıkarır gibi görünmüyor. Bazı aptallaştırıcı işlemlerin teknolojik ilerleme sayesinde ortadan kalkmış olmasına rağmen, işbölümü eskisi gibi ekonomik üretkenliğin merkezî bir önkoşulu durumundadır. Komünist rejimlerin işbölümünü ortadan kaldırma ve uzmanlaşma köleliğine son verme denemeleri,

Manchester atölyelerindeki Marx1 in eleştirdiği koşullardan çok daha kötü bir tiranlığa yol açtı.0* Ellili yılların sonundaki "İleri Doğru Büyük Hamle" ve on yıl sonraki "Kültür Devrimi"nde olduğu gibi, Mao birçok kez kent ile kır ve kafa emeği ile kol emeği arasındaki farkı ortadan kaldırmayı denedi. Her iki deney de akla gelmez insanî acılara yol açtı. 1975'den sonra kent ile

kırı birleştirmeye çalışan Kam-boçya'daki Kızıl Khmerler ise çok daha kötüsünü yaptılar.

Sanayi Devrimi sırasında ne işbölümü(20>, ne de bürok-rasj(2i) yenj bir şeydi; yeni olan yalnızca ekonomik verimlilik ilkeleri doğrultusundaki kararlı uygulamaydı. Sanayileşmede toplumsal gelişme üzerinde tekdüzeleştirici etkide bulunan şey rasyonelleşme çabasıdır. Sanayi öncesi bir toplumda insanlar sayısız amacın peşinde koşabilir. Örneğin, dinsel ya da geleneksel ölçütlere göre soylu bir savaşçının yaşamına kentli bir tüccarınkinden daha çok değer biçilebilir ya da bir malın "âdil" değeri rahipler tarafından belirlenebilir. Ama bu tür kurallara göre yaşayan bir toplum kaynaklarını verimli bir şekilde kullanamaz ve o nedenle rasyonel üretim kurallarının geçerli olduğu bir toplum kadar hızlı bir ekonomik gelişme gösteremez.

İşbölümünün sosyal ilişkileri tekdüzeleştirici gücünün bazı örneklerine bakalım: General Franko Cumhuriyetçi birlikleri yenilgiye uğrattığında, İspanya genel olarak bir tarım ülkesiydi. İspanyol sağının sosyal tabanı, gelenek ve kişisel bağlılık sayesinde köylü yığınlarını harekete geçirebilen yerel eşraftan ve büyük toprak sahiplerinden oluşuyordu. İster New Jersey, ister Palermo'da faaliyet gösteriyor olsun, Mafya'nın birliği de benzer kişisel ve ailevi bağlara dayanır. Aynı şey bugün, Filipinler ya da El Salvador gibi Üçüncü Dünya ülkelerinde kırsal alanlardaki politikayı belirleyen yerel iktidar sahipleri için de geçerlidir.

İspanyol ekonomisindeki ellili ve altmışlı yıllardaki gelişme sonucunda, kırda da modern piyasa ilişkileri oluştu; bu ise, geleneksel patronaj ilişkilerini yıkan planlanmamış bir sosyal devrime yol açtı.(22> Köylüler yığınsal olarak kırdan kente göç etti ve yerel eşraf birden bütün yandaşlarını yitirdi. Büyük toprak sahiplerinin kendileri tarımsal üreticilere dö-

nüştüler, verimliliklerini artırıp ulusal ve uluslararası piyasa koşullarına ayak uydurmaya başladılar. Kırsal alanda kalan köylüler ise emeklerini satan sözleşmeli işçiler haline gel-diler.<23) Günümüzde Franko'ya özenen birisi ordu oluşturacak sosyal tabanı bulamaz. Ekonomik rasyonelleşme baskısı, Mafya'nın, İtalya'nın görece daha az gelişmiş güneyinde,

sanayileşmiş kuzeye oranla niçin daha güçlü olduğunu da açıklar. Ekonomik olmayan bağlara dayalı patronaj ilişkileri modern toplumlarda da hâlâ var: şefin oğlunun terfide kayrılması ya da okul arkadaşına iş sağlanması gibi olaylara herkes tanık olmuştur- ama bunlar genel olarak yasadışı sayılır ve sessizce yapılır.

Bu bölümün sorusu şuydu: Tarih belli bir yönde mi gelişmektedir? Soru bilinçli olarak son derece net ifade edilmiştir, çünkü aramızda tarihin her hangi bir yöne sahip olmadığına inanan çok sayıda karamsar var.

Doğa bilimi genel görüşe göre birikimli ve bu nedenle de amaca yönelik biricik geniş tabanlı sosyal faaliyet olduğu için, amaca yönelik bir tarihsel dönüşüme temel olabilecek olası bir "mekanizma" olarak onu seçtik.

Modern doğa biliminin gelişmesi, insanların otomobile ve uçağa binmeden önce ulaşım aracı olarak niçin at arabasını ve demiryolunu kullandıkları, günümüz toplumlarının öncekilere oranla niçin çok daha fazla kentleştiği ya da sanayileşmiş toplumlarda grup bağlılığının birincil ekseni olarak kabile ya da aşiretin yerine niçin modern politik parti, sendika ve ulus-devletin geçtiği gibi, tarihsel gelişmenin birçok ayrıntısını açıklamaktadır.

Demek ki, modern doğa bilimi bir dizi olguya oldukça iyi bir açıklama getirmektedir; ama bunun yanı sıra, bir toplumun niçin belli bir hükümet biçimini seçtiği gibi, açıklayamadığı bir çok olgu da var. Modern doğa bilimi amaca yönelik tarihsel dönüşümün nedeni olarak değil, ancak "düzenleyicisi" olarak görülebilir. Yoksa hemen şu soru ortaya çıkardı: Niçin tam da modern doğa bilimi? Doğa biliminin içsel mantığı, onun niçin tam da geliştiği gibi geliştiğini her halde açıklayabilir, ama insanın niçin bilim yaptığı sorusuna her hangi bir açıklama getiremez.

Toplumsal bir olgu olarak doğa bilimi, insan evrene ilgi duyduğu için değil, insanın güvenlik ve maddi şeyleri sınırsız elde etme ihtiyaçlarına yanıt verebildiği için ortaya çıkmıştır. Modern şirketler, bilgiye âşık oldukları için değil, bilgi para getireceği için araştırma ve geliştirme bölümlerini finanse etmektedir. Ekonomik büyüme arzusu günümüzde yaklaşık bütün toplumların evrensel bir özelliği gibi görünüyor. Ama eğer insan davranışı

yalnızca ekonomik motifler tarafından belirlenmiyorsa, o zaman yukarıdaki açıklama eksik demektir. Bu soruya biraz ilerde döneceğiz.

Tarihin modern doğa bilimi sayesinde görünürde amaca yönelik bir gidiş içinde olduğu olgusunu ahlâki olarak değerlendirmekten şimdiye kadar uzak durduk. İşbölümü ve artan bürokratikleşme gibi olguların insanın mutluluğu üzerinde iki yönlü bir etkide bulunduğu tartışma götürmez. Böylesi olguların modern yaşamın merkezî özellikleri olduğunu ilk belirten Adam Smith, Marx, Weber, Durkhe-im ve öteki toplum bilimcile'r de bunun altını çizmişlerdir. Şu anda, modern doğa biliminin yardımıyla üretkenliği artırma yeteneğinin, insanları eskiden olduğundan daha ahlâklı, daha mutlu ve çeşitli bakımlardan daha iyi yaptığını kabul etmek için elimizde hiçbir neden yok. Biz yalnızca, analizimizin çıkış noktası olarak, tarihin modern doğa biliminin gelişmesinden bu yana belli bir yönde geliştiğini kabul etmek için yeterli nedenler olduğunu gösterdik ve bu saptamadan çıkan bazı sonuçlan belirttik.

Eğer modern doğa biliminin gelişmesi tarihin amaca yönelik bir gidişini sağlamışsa, o zaman bu gelişmenin geri döndürülebilir olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Bilimsel yöntem ilerde bir zaman yaşamımıza hükmetmekten çıkacak mı? Sanayileşmiş bir toplum, bilimin damgasını taşımayan, modernlik öncesi bir topluma geri dönebilir mi? Kısaca: Tarihin amaca yönelik gidişi tersine çevrilebilir mi?

Kapının Önünde Barbarlar Yok

Avustralyalı filmci George Miller'in The Road Warrior (Yol Savaşçısı) adlı filminde, günümüzün petrole dayalı toplumunun kıyameti andıran bir savaş sonucu yıkılması anlatılır. Bütün bilimsel bilgiler kaybolmuştur, yeni Vizigot-lar ve Vandallar, Harley-Davidsonlar'm ve kum kamyonlarının üzerinde çalılıklar arasında dolaşmakta ve birbirlerinin benzinini ve mermilerini çalmaktadır. Çünkü bunların üretim teknolojisi yok olmuştur.

Modern, teknolojik uygarlığımızın yıkılması ve bir gecede barbarlığa geri dönmesi olasılığı kurgu bilim edebiyatının standart konularından biridir. Bu konu özellikle atom bombasının bulunmasıyla böylesi bir yıkımın gerçekten mümkün göründüğü savaş sonrası dönemde çok sık işlendi. Yeni barbarlık genellikle yalnızca toplumsal örgütlenmenin eski biçimlerinin yeniden

canlanması olarak değil, eski toplumsal yapılarla modern teknolojinin tuhaf bir karışımı olarak gösteriliyordu. Örneğin, imparatorlar ve baronlar uzay gemileriyle bir güneş sisteminden ötekine uçuyorlardı. Ama eğer modern doğa bilimi ile modern toplumsal örgütlenme arasındaki bağlantıya ilişkin varsayımlarımız doğruysa, o zaman çöküşün bu tür

"karma" sonuçları gerçekçi olamaz: Bilimsel yöntemin kökü kazınmadığı ya da toptan reddedilmediği sürece modern doğa bilimi kendini tekrar tekrar yeniden üretecek ve böylece modern, rasyonel sosyal dünyanın birçok yanı kaçınılmaz olarak yeniden canlanacaktır.

Öyleyse şimdi şu soruyu soralım: İnsanlık doğa bilimsel yöntemi reddederek ya da yitirerek tarihin amaca yönelik gidişini bir bütün olarak geri çevirebilir mi? Bu soru iki bö-

lüme ayrılabilir; birinci olarak, modern doğa bilimi mevcut toplumlar tarafından tamamen reddedilebilir mi ve ikinci olarak, global bir felaket modern doğa biliminin istenmeden yitirilmesine yol açabilir mi, diye sorulabilir.

Teknolojinin ve rasyonelleşmiş toplumun bilinçli olarak reddedilmesi, 19. yüzyıldaki romantiklerden altmışlı yıllardaki hippilere ve Ayetullah Humeyni ile İslam fundamen-talizmine kadar modern zamanlarda birçok kesim tarafından savunulmuştur. Şu sıra teknolojik uygarlığa en açık ve kararlı eleştiri çevreciler tarafından yöneltilmektedir. Günümüz çevre hareketi birçok farklı grup ve düşünce akımını kapsamaktadır, ama en radikalleri ilkelsel olarak insanın bilim aracılığıyla doğaya egemen olma çabasını eleştirmekte ve insanın doğayı yönlendirmediği, tersine ilk baştaki, sanayi öncesi duruma yakın koşullarda yaşadığında daha mutlu olacağını iddia etmektedirler. '

Bütün antiteknolojik doktrinler, yeni zamanlarda tarihsel "ilerleme"nin iyiliğini sorgulayan ilk filozof olan Jean-Jacques Rousseau'ya dayanır. Rousseau, insan deneyiminin özünde tarihsel olarak belirlendiğini ve

insanın doğasının tarih boyunca değiştiğini daha Hegel'den çok önce farket-mişti. Ama Hegel'den farklı olarak Rousseau, tarihsel dönüşümün insanı son derece mutsuz kıldığı görüşündeydi. Örneğin, modern ekonominin ihtiyaçları karşılamasını bir olumsuzluk olarak değerlendiriyordu. İkinci Discour^un-da, gerçekte çok az sayıda hakiki ihtiyaç olduğu görüşünü savunur: İnsanın yalnızca barınacak bir yere ve biraz yiyeceğe ihtiyacı vardır. Güvenlik bile temel bir ihtiyaç değildir, çünkü bunun için önce yan yana yaşayan insanların birbirlerini tehdit etmek gibi doğal bir ihtiyaca sahip olması gerekir.0' Bütün öteki istekler insanın mutluluğu için belirleyici değildir; bunlar ancak insan kendini komşularıyla karşılaştırdığında ve başkasının sahip olduğu bir şeye sahip olmadığını görüp kendisini yoksun hissettiğinde ortaya çıkar. Modern tüketim toplumunun uyandırdığı ihtiyaçlar başka bir deyişle, insanın kendini beğenmişliğinden, Rous-seau'nun amour propre diye adlandırdığı bir özelliğinden kaynaklanmaktadır. Sorun, tarih boyunca insanın kendisi 116

tarafından yaratılmış olan bu yeni ihtiyaçların, son derece esnek ve hiçbir zaman tam tatmin edilemez olmasıdır. Modern ekonomi, ne kadar etkili ve buluş dolu üretim yaptığından bağımsız olarak, tatmin ettiği her ihtiyaç karşılığında bir yenisini yaratmaktadır. İnsanlar, değişmeyen sayıdaki ihtiyaçlarını karşılayamadıkları için değil, artan sayıda yeni istekle bunların giderilmesi arasında sürekli bir uçurum bulunduğu için mutsuz olmaktadır.

Rousseau i buna örnek olarak sahip olduklarına sevineceği yerde, mutsuz bir şekilde koleksiyonundaki eksiklere üzülen koleksiyoncuyu gösterir. Daha güncel bir örnek elektronik sanayindeki muazzam yenilenme sürecidir: Yirmili ve otuzlu yıllarda ailelerinde bir radyo olan tüketiciler gurur içinde olurdu. Bugün ise Amerika, birkaç tane radyoya sahip olmasına rağmen henüz bir Nintendo ya da taşınabilir compact.-disc çaları olmadığı için kendini çok mutsuz sayan gençlerle dolu. Şu da açık ki, böylesi bir genç bunlara sahip olduğunda da mutlu olacak değil, çünkü o zamana kadar Japonlar onun rüyalarına girecek yeni elektronik aletler icat etmiş olacaklar.

Rousseau'ya göre insan ancak teknoloji girdabının ve bunun yarattığı istekler sarmalının dışına çıkabilir ve doğal insanın bütünselliğine bir ölçüde ulaşabilirse mutlu olabilirdi. Doğal insan bir toplumda yaşamıyor,

kendini başkalarıyla karşılaştırmıyor ve toplumun yarattığı korku, umut ve beklentilerin o yapay dünyasını tanımıyordu. Onu daha çok kendi varlığının duygusu mutlu ediyordu, doğal bir dünyada doğal bir insan olmak onu sevindiriyordu. Doğaya hükmetmek için aklını kullanmıyordu; buna ihtiyacı da yoktu, çünkü doğa ona karşı iyi niyetliydi ve bir birey olarak akıl da ona tamamen uzaktı.(2) Rousseau'nun uygar insana yöneltti̇ği eleştiri, bütün o doğanın fethi projesinin üzerine ilk kez olarak bir soru işareti koydu. Ağaç ve dağların huzur ve güzellik yuvaları değil de, yalnızca hammadde kaynağı olduğu şeklindeki bakış açısını derinden sarstı. Rousseau'nun, John Locke ve Adam Smith'in öngördüğü ekonomik insana yönelttiği eleştiri, günümüzde sınırsız ekonomik büyümeyi reddeden 117

bütün yaklaşımların temelinde yatmakta ve birçok çağdaş çevre hareketine (çoğu kez bilinçsiz olarak) entellektüel dayanak olmaktadır/3' İlerleyen sanayileşme ve ekonomik gelişmeyle doğal çevrenin yıkımı artan ölçüde belirginleşmiş ve Rousseau'nun ekonomik modernleşmeye yönelttiği eleştirinin çekim gücü artmıştır. Güncelleştirilmiş bir Rous-seau'cu yaklaşım temelinde, modern doğaya hükmetme projesini ve buna dayalı teknolojik uygarlığı elinin tersiyle bir kenara itebilecek aşırı çevreci bir toplumun ortaya çıkması düşünülebilir mi? Bir dizi nedenden bu soruyu olumsuz yanıtlayabiliriz. İlk neden günümüz ekonomik büyümesinin yarattığı beklentilerle bağlıdır. Tek tek kişiler ya da küçük gruplar pekâlâ "doğaya dönebilir", bankacı ya da emlakçılıktan vazgeçip Adirondacks'da bir göl kıyısında yaşamaya başlayabilirler. Ama eğer bütün toplum teknikten vazgeçmek isterse, bu Avrupa, Amerika ya da Japonya'da devletin sanayisizleşmesi anlamına gelir. Bu durumda bu devletler pratikte yoksul üçüncü Dünya ülkelerine dönüşür. Uğraşmak zorunda oldukları hava kirlenmesi ve nükleer artıklar belki azalır, ama modern tıp ve modern telekomünikasyon da geriler ve korunma araçları, dolayısıyla cinsel özgürlük de azalır. İnsanların çoğu, yeni ihtiyaçlar sarmalından kurtulmaktan çok toprağa bağlı yoksul köylülerin günlük ekmeğini çıkarmak için nasıl çalıştığını öğrenmiş olur. Elbette kendine yeterli bir ekonomi düzeyinde yüzlerce yıl var olmuş birçok ülke vardı ve bunların halkı kuşkusuz görece mutlu bir şekilde yaşıyordu. Ama bu insanlar daha önce teknikleşmiş bir tüketim toplumunda yaşamış olsalardı gene mutlu olmaları olasılığı çok düşük olurdu.

Bütün bir toplumu ikinciden birinciye geri dönmeye ikna etme olasılığı ise çok daha düşüktür. Ayrıca sanayisizleşmeyi kabul etmeyen ülkeler de pekâlâ olabilir; sa-nayisizleşmiş ülkelerin yurttaşları bu durumda kendilerini sürekli onlarla karşılaştıracaktır. Burma'nın, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bütün öteki üçüncü Dünya ülkelerinden farklı olarak ekonomik gelişmeyi amaçlamama, tersine kendini uluslararası alanda yalıtlama kararı, sanayi öncesi bir dünyada belki gerçekleştirilebilirdi. Ama Singapur ve 118

Tayland gibi ülkelerin her tarafta geliştiği bir dünyada bu uygulanabilecek bir politika değildi.

Teknolojik gelişmeyi bir şekilde bugünkü düzeyinde dondurarak ya da teknik yenilenmeye yalnızca belli seçilmiş alanlarda izin vererek, teknolojiden kısmen ayrılma alternatifi de aynı şekilde gerçekçi değildir.

Böylesi önlemler belki de daha çok, bugünkü yaşam standartını, kısa vade de olsa, korumaya elverişli olabilir, ama hayatın niçin özellikle keyfi bir şekilde belirlenmiş bir teknolojik düzeyde tatmin edici olacağı açık değildir. Bu, ne dinamik ve büyüyen bir ekonominin parlaklığına sahip olacaktır, ne de doğaya tam bir geri dönüş anlamına gelecektir. Teknolojik gelişmeyi dondurma denemesi Amiş ya da Mennonitler gibi küçük dinsel topluluklarda işlemiş olabilir, ama büyük ve çok katmanlı bir toplumda böyle bir şeyi gerçekleştirmek çok daha zordur. Gelişmiş toplumlardaki sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, paylaşılacak büyüyen bir ekonomik pasta olduğu sürece politik bakımdan çok daha az tehlikelidir, ama Amerika dev ve durağan bir Doğu Almanya'ya benzeseydi bunlar çok daha ciddi sonuçlara yol açabilirdi. Ayrıca teknolojinin bugünkü düzeyinde dondurulması, tehdit eden ekolojik krizi önlemek için olasıdır ki elverişli bir araç olmazdı ve üçüncü Dünya ülkeleri sanayi ülkelerinin gelişmesine yetişmek istediğinde, dünyanın ekosiste-minin bunu kaldırıp kaldıramayacağı sorusu yanıtsız kalmaya devam ederdi. Seçmece yenilenme, bunun da ötesinde, çok zor bir soru olan, teknolojilerin kabul edilebilir ya da edilemez olduğuna hangi otoritenin karar vereceği sorusunu gündeme getirirdi. Yenilenmenin politikleşmesi ise kaçınılmazlıkla ekonomik büyümeyi bir bütün olarak durdururdu.

Çevrenin korunması modern teknolojiden ve bunun yarattığı ekonomik yaşamdan vazgeçilerek değil, ancak bu önkoşulların uzun vadede varolmasıyla gerçekleşebilir. Gerçekten de, Alman Yeşiller'inin fundamentalist kanadı ve öteki aşırılar bir kenara bıkarılırsa, çevre hareketinin ana akımı, çevre sorununa gerçekçi çözümlerin ancak çevre korunmasına hizmet eden alternatif çözümlerin ancak 119

pl!

çevre korunmasına hizmet eden alternatif teknolojilerle mümkün olacağını kavramıştır. Sağlıklı bir çevre ancak dinamik bir ekonomiye sahip zengin ülkelerin sağlayabileceği bir lükstür. Çevreye en çok zarar verenler, ister toksik atıklar konusunda, ister büyük yağmur ormanlarının kesilmesi konusunda olsun, gelişmekte olan ülkelerdir; bu ülkeler, ya görece yoksulluklarının kendilerine doğal kaynaklarını acımasızca sömürmekten başka bir tercih bırakmadığı görüşündedir ya da çevre koruma yasalarını geçerli kılacak toplumsal disipline sahip değillerdir. Asit yağmuruna rağmen, Birleşik Devletler'in kuzeydoğusu ile Kuzey Avrupa'nın geniş kısımları bugün yüz ya da hatta iki yüz yıl öncesine oranla daha çok ormanla kaplıdır.

Bütün bu nedenlerle uygarlığımızın gönüllü olarak Ro-usseau'nun tercihini benimsemesi ve modern doğa bilimini günümüz ekonomik yaşamından dışlaması büyük ölçüde olasılık dışıdır. Öyleyse öteki aşırı olasılığı, teknolojiden vazgeçilmesinin gönüllü olarak gerçekleşmesini değil de, bir felaket sonucu dayatılmasını inceleyelim. Bütün karşı önlemlere rağmen insan yaşamının maddi temelini tehdit edecek bir atom savaşı ya da ekolojik bir çöküş söz konusu olabilir. Modern doğa biliminin ürünlerini tahrip etmek elbette mümkündür; modern teknoloji sayesinde bugün bunu birkaç dakikada yapabiliriz. Ama modern doğa bilimini de tahrip edip yaşamımıza damgasını vuran doğa bilimi yönteminden de kurtulabilir miyiz? İnsanlık bütün zamanlar için bilim öncesi bir uygarlık düzeyine geri götürü-lebilir mi?*

Kitlesel kırım silahlarıyla yürütülen bir dünya savaşını düşünelim. Hiroşima'dan bu yana böyle bir savaşı bir atom savaşı olarak düşünüyoruz, ama pekâlâ çok daha korkunç yeni kimyasal ve biyolojik silahlar da söz konusu olabilir. Savaşın nükleer bir kışa ya da yeryüzünü tamamen

insanların yaşayamayacağı bir durumu getirecek bir sonuca yol açmadığını varsayalım. Ama açıktır ki, savaşı yürüten ülkelerin ve müttefiklerinin nüfus, güç ve zenginlikleri büyük ölçüde tahrip olacak ve tarafsız kalmış devletler de büyük zararlar görecektir. Ayrıca, savaş çevre üzerinde çok tehli-120

keli sonuçlara yol açabilir ve askeri felaketle ekolojik felaket birleşebilir. Dünya politikasındaki güçlerin yer alımı da muhtemelen büyük ölçüde değişecektir: Savaşan ülkeler büyük güç olmaktan çıkabilir, toprakları bölünebilir ve kendilerini çatışmanın dışında tutmayı başarmış ülkeler tarafından işgal edilebilirler. Belki geniş topraklar, kimsenin artık orada yaşamak istemeyeceği kadar zehirlenir. Belki teknik olarak kitlesel kırım silahları üretebilen bütün ülkeler savaşa kurban gitmiş olabilir. Fabrikalarının yanıp yıkıldığını, kütüphane ve üniversitelerinin tahrip olduğunu ve bu kadar muazzam tahrip gücü olan silahları üretmek için gerekli bilginin tamamen yok olduğunu düşünebiliriz. O zaman, dünyanın savaşın doğrudan sonuçlarına hedef olmamış kısmında belki savaşa ve ona yol açan teknolojik uygarlığa karşı öyle bir tepki oluşabilir ki, birçok devlet gelişmiş silah sistemlerinden ve bunları geliştiren bilimden vazgeçebilir. Savaştan sağ çıkanlar, insanlığı batmaktan kurtaramadığı açık ortaya çıkan caydırıcılık politikasına bugün olduğundan çok daha fazla karşı çıkabilirler. İnsanlar daha bilge ve sağduyulu bir hale gelebilir ve yeni teknolojileri bugün olduğundan daha iyi kontrol edebilirler. (Yerkürenin ısınması sonucunda kutuplardaki buz dağlarının erimesi ya da Kuzey Amerika ve Avrupa'nın çölleşmesi gibi ekolojik bir felaket de aynı şekilde felakete yol açan bilimsel buluşların denetlenmesi sonucunu getirebilir.) Bilimin yol açtığı acılar potansiyel olarak öldürücü yeni teknolojilerin önüne güçlü engeller çıkaracak modernlik karşıtı ve teknoloji düşmanı dinlerin yeniden canlanmasına neden olabilir.

Böylesi aşırı koşullar altında bile, insan uygarlığının teknolojinin egemenliğinden kurtulması ve doğa biliminin yeniden oluşmasını engelleyebilmesi pek mümkün olmazdı. Bunun nedeni savaş ile bilim arasındaki ilişkidedir. Modern silahları ve bunları üretme bilgisini yok etmek belki mümkün olabilir, ama bu tür silahlan üretmeyi mümkün . kılan yöntemin anısını belleklerden silmek mümkün değildir. Modern iletişim ve

ulaşım araçları sayesinde insan uygarlığının bütünleşmesi, dünyada herkesin, kendisi mo-121

' dern teknolojiler geliştirme ya da bunları başarılı şekilde kullanma durumunda olmasa da, bilimsel yöntemi ve onun potansiyellerini tanımasını birlikte getirmiştir. Başka bir deyişle, artık kapının önünde duranlar modern doğa biliminin gücünü tanımayan barbarlar değildir. Ve bu böyle olduğu sürece, modern doğa bilimini askeri amaçlarla kullanabilme durumunda olan devletler, buna yetenekli olmayan devletler karşısında avantajlı durumda olmaya devam edeceklerdir. Yeni bitmiş bir savaşın anlamsız tahribatından insanlar, kaçınılmaz olarak, askeri teknolojinin hiçbir zaman rasyonel amaçlar' için kullanılamayacağı sonucunu çıkaracak değillerdir. Kendilerini, gene avantajlı duruma gelebilmek için yalnızca daha fazla yeni teknolojiye ihtiyaçları olduğuna da inandırabilirler. İyi devletler herhalde felaketten ders çıkarıp felakete yol açmış olan teknolojileri denetlemeyi deneyebilirler, ama çevrelerinde felaketten yarar sağlamaya çalışacak bir dizi kötü devlet gene varolmaya devam edecektir. Ve iyi devletler, Machiavelli'nin modern çağın başında dediği gibi, devlet olarak varolmaya devam etmek istiyorlarsa, kendilerini kötü devletlere göre ayarlamak zorunda olacaklardır/* Kendilerini koruyabilmek için belli bir teknolojik düzeyi tutturmak ve askeri teknik yenilenmeyi düşmanlarıyla aynı hızda sürdürmek zorunda kalacaklardır. Bu çok ihtiyatlı ve kontrollü gerçekleşecek olsa bile, gene de iyi devletler şişedeki teknoloji devini giderek serbest bırakmak zorunda kalacaklardır.*6' Ekolojik bir felaketten sonra ise insanlık modem doğa bilimine eskisine oranla çok daha bağımlı olacaktır, çünkü teknoloji böyle bir durumda yeryüzünü yeniden üzerinde yaşanabilir hale getirmenin büyük bir olasılıkla tek aracı olacaktır.

Tarihin gerçekten çevrimsel bir gidişi, ancak belli bir uygarlığın ardında hiçbir iz bırakmadan tamamen yokol-masmın mümkün olduğunu kabul edersek düşünülebilir. Modern doğa biliminin bulunmasından önce böylesi durumlar gerçekten olmuştur. Ama modern doğa bilimi, hem iyilikte hem de kötülükte o kadar güçlüdür ki, insan soyunun toptan fiziksel yokoluşu dışında, bunları unutmak ya 122

da ortadan kaldırmak mümkün değildir. Eğer insanların kendilerini sürekli ilerleyen doğa biliminin pençesinden kurtarması mümkün değilse, o zaman,

bütün çeşitli ekonomik, toplumsal ve politik sonuçlarıyla birlikte, tarihin amaca yönelik gidişi de ilkesel olarak geri döndürülemez demektir.

123

8 Sonsuz Birikim

Ülkemiz talihsizdi. Marksist deneyin bizim üzerimizde yapılmasına karar verildi -kader bizi bu yöne itti.

Afrika'daki herhangi bir ülke yerine -deneyi bizimle yaptılar. Sonunda bizim örneğimiz bu fikre dünyanın hiçbir yanında yer olmadığını kanıtladı. Bu bizi dünyanın uygar ülkelerinin izlediği yolun dışına çıkardı. Bu, bugün nüfusumuzun yüzde kırkının yoksulluk sınırının altında . , < yaşamasında ve daha da kötüsü, yalnızca

vesikayla alış veriş yapabilir olmanın yarattığı utançda ifadesini buluyor. Bu, insana bir' an için olsun bu ülkede bir köle olduğunu unutturmayan, her gün tekrarlanan bir alçalmadır.

Boris Yeltsin, Demokratik Rusya'nın bit toplantısındaki bir konuşmasından, Moskova, 1 Haziran 1991.

Şimdiye kadar yalnızca, modern doğa biliminin gelişmesinin amaca yönelik bir tarihsel gidişe' ve farklı halk ve kültürlerde belli ortak toplumsal değişimlere yol açtığını gösterdik. Teknoloji kullanımı ve işbölümü sanayileşmenin önkoşuludur ve bu da, kentleşme, bürpkratikleşme, büyük ailenin ve kabile bağlarının dağılması, eğitim düzeyinin yükselmesi gibi sosyal olguları birlikte getirir. Ayrıca, öngörülebilir koşullarda, hatta en aşırı durumlarda bile, modern doğa biliminin insan yaşamı üzerindeki egemenliği-124

nin büyük bir olasılıkla geri döndürülemez olduğunu da gösterdik. Buna karşılık, doğa biliminin niçin kaçınılmaz olarak ekonomide kapitalizme, politikada ise liberal demokrasiye yol açmak zorunda olduğunu henüz ortaya koymuş değiliz.

Gerçekten de, sanayileşmenin ilk aşamalarını geride bırakmış, ekonomik bakımdan gelişmiş, kentleşmiş ve laik-leşmiş olan ve güçlü ve bütünsel bir devlet mekanizmasına sahip, ama ne kapitalist, ne de demokratik olan ülkeler vardır.-Bunun en önemli örneği uzun süre Stalin dönemindeki Sovyetler Birliği'ydi. Burada, 1928 ile otuzlu yılların sonu arasında inanılmaz bir toplumsal dönüşüm gerçekleşmişti. Kişilerin ekonomik ve politik özgürlükleri olmadan, ağırlıklı olarak tarımsal bir ülke verimli bir sanayi ülkesine dönüşmüştü.

Hatta Sovyetler Birliği'ndeki dönüşümün hızı, polis devleti koşullarındaki merkezî planlı bir sanayileşmenin, özgür insanların özgür bir piyasada faaliyet göstermesinden daha verimli olduğunu bile ispatlar görünüyordu. Isaac Deutsçher, 1950'lerde bile, merkezî plan ekonomisinin piyasa ekonomisinin anarşisinden daha üretken ve devletleştirilmiş sanayinin fabrika ve donanımları modernleştirmede özel sanayiden daha başarılı olduğu tezini savunabiliyordu/1' 1989'a kadar Doğu Avrupa'da hem sosyalist, hem de ekonomik bakımdan gelişmiş ülkelerin varolması olgusu, merkezî planlama ile ekonomik modernleşmenin bağdaştırılamaz olmadığının bir kanıtıydı.

Komünist dünyadaki bu örnekler, modern doğa biliminin gelişmesinin aynı zamanda, hem Max Weber'in korkulu rüyası olan rasyonel ve bürokratik bir Uranlığa, hem de açık, yaratıcı ve liberal bir topluma yol açabileceğini göstermektedir: O nedenle, bir önceki bölümde tasvir edilen modern doğa biliminin gelişmesi mekanizması genişletilmek zorundadır. Yalnızca bu mekanizmanın ekonomik bakımdan gelişmiş ülkelerde niçin kentleşmeye ve bürokra-tikleşmeye yol açtığını değil, aynı zamanda niçin sonunda ekonomik ve politik liberalizme de yol açtığını açıklamak zorundayız. Bu ve bir sonraki bölümde iki farklı durumda, gelişmiş

sanayi toplumlarında ve azgelişmiş toplumlarda,

doğa bilimleri ile kapitalizm arasındaki bağlantıyı inceleyeceğiz. Doğa bilimlerinin gelişmesinin kapitalizmi bir anlamda kaçınılmaz kıldığını kanıtladıktan sonra, bunun kaçınılmaz olarak demokratik koşulları da yaratıp yaratmadığı sorusunu ele alacağız.

Kapitalizm, gerek geleneksel-dinsel sağın, gerekse sos-yalist-marksist solun gözünde kötü bir üne sahiptir.

Ama mekanizmamızın yardımıyla, kapitalizmin dünya çapında yaşam gücüne sahip tek ekonomi sistemi olarak niçin ayakta kaldığı, liberal demokrasinin politik alanda niçin zafer kazandığından çok daha kolay açıklanmaktadır. Çünkü kapitalizm teknoloji geliştirme ve kullanmada planlı • ekonomi sistemlerinden çok daha verimliydi ve olgun bit sanayi ekonomisi koşullarında dünya çapındaki işbölümünün hızla değişen taleplerine çok daha kolay ayak uydura-biliyordu. .

"Sanayileşme", bugün öğrenmiş olduğumuz gibi, ülkeleri bir gecede ekonomik modernleşmeye taşıyan bir seferlik bir atış değil, tersine daha çok, bugün modern olanın yarın çoktan eskimiş sayılabileceği, somut bir nihai noktası olmayan devamlı bir süreçtir, ihtiyaçlar değiştiği için, Hegel'in "İhtiyaçlar sistemi" dediği şeyi tatmin etme araçları da sürekli değişmektedir. Marx ve Engels gibi. ilk teoris-yenler, sanayileşme olarak İngiltere'deki tekstil endüstrileri ya da Fransa'daki porselen sanayii gibi hafif sanayilerin oluşmasını görmüşlerdi. Hafif sanayiler kısa süre içinde, demiryollarının döşenmesi, demir, çelik ve kimya sanayinin kurulması, gemi yapımı ve öteki ağır sanayi dallarıyla tamamlandı. Lenin, Stalin ve onların Sovyet yandaşları için endüstriyel modernliğin simgesi olan ulusal pazarlar oluştu. Büyük Britanya, Fransa ve Birleşik Devletler Birinci Dünya Savaşı sırasında bu gelişme aşamasına yaklaşık olarak ulaşmış durumdaydılar; Japonya ve Batı Avrupa'nın geri kalan bölümü yaklaşık İkinci Dünya Savaşı'na kadar, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ise ellili yıllarda bu aşamayı tamamladılar. En gelişmiş ülkelerin çoktan geride bıraktığı bu gelişme basamağı, endüstriyel gelişmede önemli bir kilometre taşıdır. Bunu izleyen aşama için; "olgun sana-126

yi toplumu", "yüksek yığınsal tüketim aşaması", "teknotro-nik çağ", "iletişim çağı", "sanayi-sonrası toplum"

gibi bir dizi ad geliştirilmiştir.*25 Bunlar farklı kavramlardır, ama hepsi de enformasyon, teknik bilgi ve hizmetlerin öneminin ağır sanayiye oranla çok arttığını dikkate almaktadır.

Modern doğa bilimi, teknik yenilenme ve işbölümü gibi alışılmış araçlarıyla, sanayileşmenin ilk aşamalarındaki toplumların olduğu gibi, "sanayi sonrası" toplumun karakterini de belirlemektedir. Daniel Bell 19ö7'de, bir teknik yeniliğin bulunmasıyla ticari olarak değerlendirilmesi arasındaki sürenin, 1880 ile 1919 arasında otuz yıl iken, 1919 ile 1945 arasında onaltı yıla, 1945 ile 1967 arasında ise dokuz yıla indiğini yazmıştı.® Bu süre şimdi daha da küçülmüştür ve bilgisayar yapımı ya da yazılım geliştirme gibi teknolojik bakımdan günümüzün en ileri alanlarında yıllarla değil, aylarla ölçülmektedir. Kaldı ki, bu tür rakamlardan, 1945'den sonra gelişen ve çoğu devrimci yenilikler oluşturan yeni ürün ve hizmetlerin muazzam çeşitliliğini tahmin etmek bile mümkün değildir. Bu rakamlar aynı zamanda, bu tür ekonomilerin karmaşıklığı ve bunların yalnızca doğa bilimi ve mühendislik alanlarında değil, pazarlama, fi-nans ve dağıtım alanlarında da işlemesi için gerekli teknik bilginin yeni biçimleri hakkında da bir fikir vermezler.

Öte yandan Mars'ın zamanında henüz gelişmemiş ama öngörülmüş olan dünya çapındaki işbölümü de bugün gerçeklik olmuştur. Son kuşak içinde uluslararası, ticaret yılda toplam yüzde onüç artmış, uluslararası bankacılık gibi bazı dallar ise daha da yüksek büyüme hızları göstermiştir. Önceki onyıllarda ise bu artış

yüzde üçü ender olarak aşardı/4' Sürekli azalan ulaşım ve iletişim maliyetleri,, geçmişte Amerika, Japonya ve bazı Batı Avrupa ülkeleri gibi en geniş ulusal pazarlar için bile düşünülemez olan büyüklükte ölçek ekonomilerini olanaklı kılmıştır. Sonuç, o planlanmayan ve giderek gelişen devrimlerden bir yenisi; insanlığın çok büyük bir bölümünün (komünist dünya dışında) Alman otomobilleri, Malezya yarı iletkenleri, Arjantin bifteği, Japon telefaks araçları, Kanada buğdayı ve Amerikan uçakları için tek bir pazar olarak bütünleşmesi

oldu.

Teknolojik yenilikler ve yüksek derecede işbölümü sonucunda ekonominin bütün alanlarında teknik bilgiye olan talep sıçramak bir şekilde arttı. Daha basit söylersek: Davranmaktan çok düşünmeyi seven insanlara daha çok

ihtiyaç duyuluyor. Bu yalnızca, bilim adamları ve mühendisler için değil, onları destekleyen okullar, üniversiteler ve iletişim endüstrisi gibi yapılar için de geçerlidir. Modern ekonomi üretiminin yüksek

"enformasyon" içeriği hizmet sektörünün büyümesinde kendini gösteriyor. Kafa emekçilerinin, yöneticilerin, büro çalışanlarının, ticaret, pazarlama, finans, kamu idaresi ve sağlık alanlarında çalışanların sayısı, üretim alanındaki "geleneksel" mesleklerin zararına hızla artmıştır.

"Sanayi sonrası"na geçmek isteyen bütün toplumlar için karar almada ve piyasalarda adem-i merkezileşme kaçınılmaz olacaktır. Merkezi plan ekonomisi kömür, çelik've ağır sanayi çağında kapitalist rakibini izlemeyi başarabilmişti, ama enformasyon çağının talepleriyle başa çıkmada son derece zorlandı/5' Gerçekten de, marksizm-leninizme dayalı ekonomi düzeninin son derece karmaşık ve dinamik "sanayi sonrası" dünyada kendi Waterloo'sunu yaşadığı söylenebilir. v Merkezi plan ekonomisinin iflası son tahlilde teknolojik yenilenme sorunuyla bağlıdır. Bilimsel araştırma en iyi insanların özgürce düşünebildiği ve iletişime girebildiği ve, daha da önemlisi, yenilikler için ödüllendirildiği bir özgür-. lük ortamında gelişebilir. Gerek Sovyetler Birliği, gerekse Çin, özellikle teori ya da temel araştırma gibi "güvenlikli" alanlarda bilimsel araştırmayı desteklediler ve uzay ya' da silah teknolojisi gibi alanlarda yenilikleri özendirmek için maddi teşvikler uyguladılar. Ama modern ekonomi yalnızca ileri teknolojilerde değil, hamburger pazarlaması ve yeni sigorta türlerinin geliştirilmesi gibi daha az gösterişli dallar da içinde olmak üzere, bütün alanlarda ve sürekli kendini yenilemek zorundadır. Sovyet devleti atom fizikçilerini pohpohlarken, yeni ürünleri yeni tüketicilere satması gereken kişiler bir yana, televizyon tasarımcılarına bile verecek

pek birşey kalmadığı için, Sovyet televizyon aygıtları durup dururken sık sık infilak ediyordu. Bu tür bir öz girişim alanı hem Sovyetler Birliği'nde, hem de Çin'de eksikti.

Merkezî plan ekonomisi çerçevesinde, yatırımları rasyonel planlamak ve yeni teknolojileri üretim sürecinde başarılı bir şekilde değerlendirmek mümkün olmadı. Bu ancak, yöneticiler piyasalarda oluşan fiyatlar

aracılığıyla aldıkları kararların sonucuna ilişkin enformasyon alabilirse mümkün olur. Son tahlilde rekabet, fiyatlara ilişkin geri beslemenin doğruluğunu güvence altına alır. Macaristan, Yugoslavya ve belli ölçüde Sovyetler Birliği yöneticilere daha fazla özerklik sağlayan reformlar uyguladılar. Ama rasyonel bir fiyat oluşumu olmadığı için yöneticilerin özerkliği bir işe yaramadı. Merkezileşmiş bürokrasiler, ellerindeki teknik olanaklar ne olursa olsun, modern bir ekonominin karmaşıklığıyla başa çıkabilecek durumda değildir. Talep tarafından yönlendirilen bir fiyat oluşum sistemi yerine, Sovyet planlamacıların ve daha iyi doğrusal planlama yöntemlerinin verimli bir merkezî kaynak dağılımını mümkün kılacağına inandılar. Bunun bir hayal olduğu görüldü. Devlet Fiyat Komitesi Goskomtsen yılda iki yüz bin fiyat belirlemek zorundaydı; bu kuruluşta çalışan her memur günde iki-üç fiyat kararlaştırıyordu. Üstelik Goskomtsen devlet tarafından belirlenen fiyatların sadece yüzde 42'si üzerinde söz sahibiydi00 ve kaldı ki, Sovyet ekonomisi Batı kapitalist ekonomileri kadar çeşitli mal ve hizmet üretebil-, şeydi, devlet tarafından belirlenen fiyatların toplam sayısı birkaç kat daha büyük olurdu. Moskova ve Pekin'deki bürokratlar, eğer birkaç yüz ya da belki birkaç bin mal üreten bir ekonomiyi yönlendiriyor olsalardı, yaklaşık gerçekçi fiyatlar belirleme şansına sahip olabilirlerdi.

Ama tek bir uçağın bile yüz binlerce parçadan oluştuğu bir devirde, bu görev başa çıkılabilecek gibi değildi.

Ayrıca modern ekonomi sistemlerinde fiyatlar ürünlerin imajına son derece bağımlıdır: Bir Chrysler Le Baron ile bir BMW, teknik özellikleri açısından yaklaşık eşdeğer otomobillerdir, ama tamamen farklı bir

"duygu" verdiği için tüketiciler açık olarak BMW'yi tercih etmektedir. Bürokratların bu tür ayrım-129

lar yapabilecekleri ise son derece şüphelidir.

Merkezi plan ekonomisi fiyatlar ve malların dağılımı üzerindeki kontrolü elinde tutmak zorunda olduğu için, uluslararası işbölümüne de katılamaz ve bunun olanaklı kıldığı ölçek ekonomilerinden yararlanamaz. Doğu Almanya 17 milyonluk nüfusuyla, cesur bir şekilde kendi sınırları içinde dünya ekonomisini kopya etmeye çalıştı, gerçekte başardığı ise, çevre

kirleticisi Trabant'dan Erich Honec-ker'in ünlü bilgisayar yongalarına (chip) kadar, yurtdışından çok daha ucuza satın alabileceği birçok ürünün kötü kopyalarını üretmek oldu.

Son olarak, merkezî planlama son derece önemli insan sermayesi olan çalışma ahlâkını da zedelemektedir.

İnsana kişisel çalışma motifleri sunmayan bir sosyal ve ekonomik politika en iyi çalışma ahlâkını bile tahrip edebilir ve zedelenen bir ahlâkı yeniden düzeltmek son derece zordur. Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz üzere, birçok toplumda olumlu çalışma ahlâkının modenleşmesinin bir sonucu olmaktan çok, modernlik öncesi kültür ve geleneklerinin bir kalıntısı olduğunu kabul etmek için birçok neden vardır. Başarılı bir

"sanayi sonrası" ekonomi için olumlu bir çalışma ahlâkı mutlak gerekli bir önkoşul olmayabilir, ama bu kesinlikle yardımcı bir faktördür ve söz konusu ekonomi sisteminde çok sık görülen, tüketime üretimden çok değer verme eğilimine etkili bir karşı ağırlık oluşturabilir.

Yüksek derecede gelişmiş sanayi toplumunun teknok-ratik gereklerinin komünist ülkelerdeki merkezî denetimi zayıflatacağı ve giderek daha liberal, daha piyasa yönelimli yaklaşımların gündeme geleceği genel bir beklentiydi. Raymond Aron, "teknolojinin karmaşıklığının ideolog ve militanların zararına yönetici sınıfını güçlendireceğini" düşünüyordu; teknokratların "komünizmin mezar kazıcısı" olacağı daha önce de ileri sürülmüştü ,(7) Böylesi öngörüler son tahlilde doğru çıktı, ama Batı'da bunların gerçekleşmesi için bu kadar uzun bir süre geçeceği akla gelmemişti. Sovyet ve Çin devletleri çelik ve kömür çağında toplumlarını yönetebilecek durumdaydı. Bunun için gerekli teknoloji pek karmaşık değildi ve zorla çiftliklerden alınıp sıradan

bantların başına yerleştirilen çoğu okuma-yazma bile bilmeyen köylüler tarafından bile uygulanabiliyordu.

Gerekli teknik bilgiye sahip uzmanlar bulunabiliyordu ve bunlar* itaatkar ve politik bakımdan yönlendirilebilir oluyordu .(8) Stalin ünlü uçak

tasarımcısı Tupolev'i bir seferinde Gulag'a göndermişti; Tupolev en iyi uçaklarından birini burada çizmiştir. Stalin'in halefleri, yönetici ve teknokratların sadakatini, sisteme bağlı olanlara yüksek bir statü ve maddi yararlar sağlayarak güvence altına aldılar.<9) Mao, Çin'de farklı bir yol izledi: Sovyetler Birliği'ndeki gibi ayrıcalıklı teknik aydınların oluşmasını engellemek istiyordu ve önce ellili yılların sonundaki "Büyük Hamle", ikinci olarak altmışlı yılların sonundaki "Kültür Devrimi"

sırasında aydınlara toptan savaş açtı. Mühendis ve bilim adamları haşata gönderildi ve ağır bedensel çalışmalar yapmak zorunda bırakıldı. Teknik yeterlilik gerektiren görevler kalifikasyona göre değil, ideolojik sadakata göre dağıtıldı.

Bu deneyimler bize totaliter ve otoriter devletlerin, ekonomik rasyonelliğin zorlamasına karşı oldukça uzun bir süre direnebildiklerini gösteriyor. Sovyetler Birliği ve Çin bunu en azından bir kuşak boyunca başarabildiler. Ama ülke sonunda ekonomik durgunlukla bunun faturasını ödemektedir. Sovyetler Birliği ve Çin'deki merkezî plan ekonomisinin ellili yılların sanayileşme düzeyinin aşmadaki yeteneksizlikleri, onları uluslararası sahnede de önemli bir rol oynamaktan alıkoydu ve sonunda bu ulusal güvenlikleri açısından bir tehlike haline bile geldi. Kültür Devrimi sırasında yetenekli teknokratlara karşı düzenlenen sürek avı, Çin'i korkunç bir ekonomik sefalete sürükledi, ülke bir kuşak geri gitti. O nedenle, yetmişli yılların ortasında iktidara geldiğinde Deng Hsiaoping'in aldığı ilk önlemlerden biri, teknik aydınların saygınlık ve onurunu yeniden tesis etmek oldu. Deng, aydınlan ideolojik damgalı politikanın keyfiliğinden korudu ve Sovyetler'in daha bir kuşak önce başvurmuş olduğu devşirme (kooptasyon) yolunu izledi. Ama teknik seçkinleri devlet ideolojisine kazanma deneyi başarısızlıkla sonuçlandı: Seçkinler düşün ve dış dünyayı tanımada daha fazla özgürlük elde ettiklerinde, dış

dünyadan birçok fikir alıyorlardı. Teknik aydınlar, Mao'nun korktuğu gibi, gerçekten burjuva liberalizminin 'taşıyıcıları oldu ve sonraki ekonomik reform sürecinde kilit bir rol oynadılar.

Özetle, denilebilir ki, 1980'lerin sonuna gelindiğinde, Sovyetler Birliği, Çin ve Doğu Avrupa ülkeleri ileri sanayileşmenin ekonomik mantığı karşısında yenik düşmüşler-di.<10) Tienanmen Meydanı'ndaki politik motifli katliama rağmen, Çin yönetimi, piyasa oluşturma, ekonomik karar alma süreçlerini adem-i merkezileştirme ve uluslararası işbölümünde kendine bir yer aramanın zorunlu olduğunu gördü. Ayrıca teknokratik seçkinlerin yükselişinin getireceği artan sosyal ayrışmayı sineye çekmeye de razı oldu. Doğu Avrupa ülkelerinin hepsi, burada gerçekleşen demokratik devrimlerden sonra, bunun getirilmesi farklı hızlarda da gelişse, piyasa ekonomisi sistemlerine geri dönmeye karar verdiler. Sovyet yönetimi piyasa ekonomisine geçmede çok daha çekingen davrandı, ama Ağustos 1991 darbesinin iflas etmesinin getirdiği politik dönüşümden sonra, burada da etkisi deiinlere giden liberal bir ekonomik reforma yö-

nelindi.

Toplumlar kapitalist ekonomilerini belli ölçülerde bir düzenleme ve planlamaya tabi tutma özgürlüğüne sahiptir. Yukarıda tasvir ettiğimiz mekanizmanın mantığı bu alanda katı ölçüler dayatmaz. Gene de teknolojiye dayalı bir modernleşmenin gelişmesi, ileri ülkelere evrensel kapitalist kültürün temel kurallarını izleme, yani ekonomik rekabete katlanma ve fiyatların piyasa mekanizmaları tarafından belirlenmesine izin verme yönünde güçlü bir itki verir. Tam ekonomik modernleşmenin izlenebilir başka bir yolu olduğu kanıtlanabilmiş değildir.

Videonun Zaferi

Dünyada, politik sistemden bağımsız olarak, kapalı kapılar ardında modernleşebilmis tek bir ülke yoktur.

ı Deng Hsiaoping-1982 tarihli bir konuş-

masından '"

Gelişmiş ülkeler için kapitalizmin bir anlamda kaçınılmaz olduğu ve marksist-leninist sosyalizmin refahın ve modern teknolojik uygarlığın

yaratılmasını ciddi şekilde engellediği 20. yüzyılın son on yılında genel kabul olarak kabul görmektedir. Tartışmalı olan, Avrupa devletlerinin ellili yıllardaki sanayileşme düzeyine henüz ulaşamamış az gelişmiş ülkeler açısından sosyalizmin kapitalizm karşısındaki görece avantajlarıydı. Kömür ve çelik çağını yalnızca rüyalarında görebilen yoksul ülkelerin gözünde Sovyetler Birliği'nin enformasyon çağının teknolojilerinde gelişmiş ülkelerin gerisinde kalması, O'nun tek bir kuşak içinde kentleşmiş bir sanayi toplumu haline gelmiş olmasına oranla daha az önem taşıyordu. Sosyalist plan ekonomisi ayrıca sermaye birikiminde ve ulusal kaynakların "rasyonel" bir şekilde "dengeli" bir sanayileşmeye aktarılmasında kestirme bir yol oluşturduğu için de çekici geliyordu. Sovyetler Birliği, Amerika ve İngiltere gibi ilk sanayi ülkelerinde birkaç yüzyıl sürmüş olan bir süreci hızlandırmak için yirmili ve otuzlu yıllarda açık terörle tarım sektörünün suyunu sıkarak bunu sağlamıştı. i

Sosyalist bir gelişme stratejisinin Üçüncü Dünya için kapitalist bir stratejiden daha uygun olduğu savı, kapitalist koşullar altında, örneğin Latin Amerika'da, sürekli bir bü-

yüme elde etmek mümkün olmadığı için de ağırlık kazanıyordu. Üçüncü Dünya problemi olmasaydı marksizmin yüzyılımızda ömrünü çok daha çabuk tüketeceğini söylemek yanlış olmaz. Azgelişmiş dünyanın süregelen yoksulluğu, solculara yoksulluğun sorumluluğunu önce sömürgeciliğe, sonra "yeni sömürgeciliğe"

ve sonunda çokuluslu şirketlerin davranışına yıkma olanağı verdiği için, marksist doktrine yeni bir can kattı.

Üçüncü Dünya'da marksizmin bir biçimini ayakta tutma yolundaki son deneme, depen-dencia ("bağımlılık) teorisiydi. Esas olarak Latin Amerika'da geliştirilen bu teori, altmışlı ve yetmişli yıllarda Gü-ney'in yoksul ülkelerinin zengin ve sanayileşmiş Kuzey karşısında birleşik ve bilinçli bir tutum alması için ideolojik bir temel oluşturuyordu. Bağımlılık teorisi güney ülkelerinin milliyetçiliği ile birleşerek içeriğine oranla daha büyük bir etki kazandı. Bu teori yaklaşık bir kuşak boyunca üçüncü Dünya'daki birçok ülkenin ekonomik gelişmesini engelledi.

Bağımlılık teorisinin gerçek babası Lenin'dir. 1914 yılındaki Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması başlıklı ünlü broşüründe, Lenin, Avrupa kapitalizminin niçin işçi sınıfının sürekli yoksullaşması yerine onun yaşam stan-dartmm yükselmesine ve kendinden görece hoşnut bir sendikal zihniyete yol açtığını açıklamaya çalışır.® Lenin'e göre kapitalizm, sömürüyü Avrupa'nın "sermaye fazlası"nın yerli işgücü ve hammadde tarafından emilebildiği sömürgelere ihraç ederek zaman kazanmıştır. "Tekelci kapitalistler"

arasındaki rekabet, üçüncü Dünya'nın politik bakımdan paylaşılmasına ve sonunda da kapitalist ülkelerdeki çatışma, savaş ve devrimlere yol açmıştır. Lenin, Marx'dan farklı olarak kapitalizmin sonunu getirecek belirleyici çelişkinin, gelişmiş dünyanın içindeki sınıf mücadelesi değil de, gelişmiş Kuzey ile azgelişmiş

ülkelerdeki "dünya proletaryası" arasındaki sınıf çelişkisi olduğunu savunur.

60'lı yıllarda bağımlılık teorisinin farklı okulları ortaya çıkmış olmakla birlikte, hepsi kökeninde Arjantinli iktisatçı Raul Prebisch'e uzanır .O) Ellili yıllarda Birleşmiş Milletler'e bağlı Latin Amerika İçin Ekonomi Komisyonu'nun

(ECLA)<4\ daha sonra da Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma Konferansı'nın (UNCTAD) başkanlığını yapmış olan Prebisch, ithalat ve ihracat fiyatları arasındaki oranın (ticaret hadlerinin) dünyanın "çeperi" için kötüleşirken, "merkez" için sürekli iyileştiğini öne sürüyordu. Üçüncü Dünya'nın Latin Amerika gibi bölgelerinde büyümenin tıkanması, Prebisch'e göre, bu bölgeleri sürekli "bağımlı gelişme" durumunda tutan kapitalist dünya ekonomi düzeninin bir sonucuydu.w) Kuzey'in zenginliği ile Güney'in yoksulluğu arasında dolaysız bir bağlantı vardı,00

Klasik liberal iktisat teorisine göre, serbest dünya ticareti bütün katılan ülkelere, bir ülke çekirdek kahve, öteki bilgisayar satıyor olsa da, yarar sağlamak durumundadır. Hatta ekonomik bakımdan geri kalmış

ülkeler, kendileri üretmek zorunda kalacakları yerde teknolojileri basitçe ithal edebilecekleri için, şerbet dünya ticaretinde belli avantajlara da sahip olurlar(7) Buna karşılık bağımlılık teorisine göre, ekonomik bakımdan arkadan gelen bir ülke sürekli gerikalmışlığa mahkumdur, çünkü gelişmiş ülkeler dünya ticaretinin kurallarını dayatıp denetlemekte ve çok uluslu şirketleri aracılığıyla Üçüncü Dünya ülkelerini, hammadde ve yarı mamul ihracatına dayalı bir "eşitsiz gelişme"ye zorlamaktadır. Kuzey ülkeleri otomobil ve uçaklar gibi yüksek teknolojili ürünlerde dünya pazarını bloke etmiş ve Üçüncü Dünya ülkelerini kendi "oduncu ve sucuları "haline ge- tirmişlerdir.*' Birçok depedencista uluslararası ekonomi düzenini ayrıca, Küba Devrmi'nden sonra Latin Amerika'da kurulmuş olan otoriter rejimlerle de ilişkilendiriyordu.C9) Bağımlılık teorisinden türeyen politik pratik- kesinlikle liberal değildi. Ilımlı depedencistalar çokuluslu şirketleri devre dışı bırakmak ve iç sanayiyi yüksek gümrük duvarları ile ithal mallara karşı koruyarak desteklemek istiyorlardı. Bu, ithal ikamesi stratejisi olarak adlandırılıyordu. Daha radikal bağımlılık teorisyenleri ise, devrimci hareketleri destekleyerek, kapitalist ticaret sisteminden kopma ve Küba gibi Sovyet bloğuna katılma çağrıları yaparak dünya ekonomi, düzeninin bütününü altüst etmeye çalışıyorlardı.00' Böylece yetmişli yılların başında, tam da ,Çin ve Sovyetler 135

Birliği örneklerinde onarılmaz etkileri belirgin hale gelmeye başlarken, marksist fikirler üçüncü Dünya aydınlarının gözünde ve Amerikan ve Avrupa üniversitelerinde azgelişmiş dünyanın geleceği için bir reçete değerini kazandı.

Bağımlılık teorisi sol aydınlar arasında bugün de bir öneme sahiptir, ama ciddi bir teori olma iddiasına artık sahip değildir. Çünkü Doğu Asya'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki ekonomik yükselişi gibi önemli bir olguyu yaklaşık olarak bile açıklayamamıştır. Asya'nın ekonomik başarısı Asya ülkelerine sağladığı maddi yararların yanısıra, bağımlılık teorisi gibi, ekonomik kalkınmanın kaynakları konusunda sağlıklı düşünmeyi önleyerek gelişmeyi engelleyen görüşlerin mezarını hazırlamak gibi ek bir iyileştirici etkide de bulunmuştur.

Eğer Üçüncü Dünya'nm azgelişmişliği, bağımlılık teorisinin öne sürdüğü gibi, gerçekten kapitalist dünya düzeninden kaynaklanıyorsa, o zaman

Güney Kore, Tayvan, Hongkong, Singapur, Malezya ve Tayland gibi ülkelerdeki muazzam ekonomik büyüme nasıl açıklanabilir? Bu ülkelerin hemen hepsi savaştan sonra gönüllü olarak, o zamanlar Latin Amerika'da pek revaçta olan otarşi ve ithal ikamesi stratejisine karşı çıktılar. Bunun yerine ısrarlı ve kararlı bir şekilde ihracata yönelik bir işbirliği yaparak kendilerini gönüllü olarak dış pazarlara ve yabancı sermayeye bağladılar.01' Bu ülkelerin başarısını, hammadde açısından özellikle zengin oldukları ya da geçmişte bir sermaye birikimine sahip bulundukları için, başlangıçta eşit olmayan bir avantaj ellerinde tutmalarıyla da açıklamak mümkün değildir. Yakın Doğu'daki petrol ülkeleri ya da zengin maden yataklarına sahip k,imi Latin Amerika ülkelerinden farklı olarak bu ülkeler yalnızca insan sermayeleriyle bu yarışa katıldılar.

Asya'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki gelişmesi, eski serbest ticaret teorilerinin öngördüğü gibi, görece geç modernleşen ülkelerin oturmuş sanayi ülkeleri karşısında gerçekten de avantajlı durumda olduğunu gösteriyor. Japonya'dan başlayarak, görece geç modernleşen Asya ülkeleri, ABD ve Avrupa'dan en yeni teknolojileri satın alabildiler ve eskimiş ve verimsiz bir altyapının yükü olmadığı için 136

bir ya da iki kuşak içinde yüksek teknoloji alanında bile rekabet edebilir (birçok Amerikalı, hem de pek fazla, diyebilir) hale geldiler. Bu, yalnızca Asya ülkeleri Kuzey Amerika ve Avrupa ile karşılaştırıldığında değil, kendi aralarında karşılaştırıldığında da geçerlidir. Gelişmeye daha sonra başlamış olan Tayland ve Malezya gibi ülkeler, Japonya ve Güney Kore'ye oranla daha az avantajlı durumda olmadılar. Batı'nın çokuluslu şirketleri ise tam da liberal iktisat ders kitaplarının önerdiği gibi davrandılar: Asya'nın ucuz işgücünü "sömürmek"ten geri durmadılar, ama karşılık olarak pazar ve sermaye sundular ve yerel ekonomilere sonunda kendi ayakları üzerinde yükselen bir büyüme sağlamada yardımcı olan modern teknolojiyi getirdiler. Singapurlu yüksek bir hükümet yetkilisinin, bir keresinde, ülkesinde üç şeye, "hippilere, uzunsaçlı gençlere ve çokuluslu şirketlerin eleştirilmesine" tahammül olmadığını söylemesinin nedeni bu olsa gerek.02'

Geç sanayileşen ülkelerin büyüme hızları etkileyiciydi: Japon ekonomisi altmışlı yıllarda her yıl yüzde 9,8, yetmişli , yıllarda ise yüzde 6 büyüdü; "dört kaplan" (Hongkong, Tayvan, Singapur ve Güney Kore) aynı dönemde

yılda yüzde 9,3'lük bir büyüme hızı tutturdular, ASEAN ülkelerinde ise bu oran yüzde 8'i aştı. O3) Farklı ekonmik sistemlerin verimlilik yetenekleri Asya'da doğrudan karşılaştırıla-bilir: Tayvan ve Çin Halk Cumhuriyeti, 1949'daki bölünmeden sonra yaklaşık aynı yaşam standartma sahiptirler. Piyasa ekonomisi sistemi çerçevesinde Tayvan'ın GSMH'sı yılda yüzde 8,7 oranında arttı ve kişi başına yıllık gelir 1989'da 7500

dolara ulaştı. Çin Halk Cumhuriyetinde ise kişi başına yıllık gelir 350 dolar düzeyindeydi ve bu, on yıldır uygulanan piyasa ekonomisi reformları sayesinde bu kadar yükselmişti. Kuzey ve Güney Kore'de 1961'de, o zamana kadar izlediği ithal ikamesi politikasını terketti ve iç pazardaki fiyatları dünya pazarındaki fiyatlarla eşitledi. Bunun sonucunda Güney Kore ekonomisi yılda yüzde 8,4 büyümeye başladı ve kişi başına yıllık gelir 1989'da 4550 dolara ulaştı. Kuzey Kore ise bunun ancak dörtte birine ulaşabilmişti/14'

Ekonomik başarı hiçbir şekilde sosyal adaletin zararına gerçekleşmiş değildir.Asya'da ücretlerin son derece düşük olduğu, söz konusu devletlerin hükümetlerinin tüketicilerin talebini' bastırmak ve halkı yüksek tasarruf oranlarına zorlamak için çok sert, önlemlere başvurduğu sık sık öne sürülmüştür. Ama bu ülkeler belli bir refah düzeyine ulaştıktan-sonra gelir dağılımı hepsinde hızla eşitlenmeye başladı. (15) Tayvan ve Güney Kore'de gelirlerdeki eşitsizlik bir kuşağın yaşamı içinde azaldı: Tayvan nüfusunun en zengin yüzde yirmisi, 1952'de en yoksul yüzde yirmisinin onbeş katı kadar bir gelir elde ederken, bu oran 1980'de dört buçuk kata inmişti.00 Bu bölgedeki gelişme şimdiye kadar olduğu gibi devam ederse, bir sonraki kuşakta öteki ASEAN ülkelerinde de benzer eşitlenmelerin olacağını varsaymamak için hiçbir neden yoktur.

Bağımlılık teorisinin bazı savunucuları, teorilerini kurtarmak için son bir çaba olarak, Asya'nın yeni sanayileşmiş ülkelerinin ekonomik başarısının kapitalizmden değil planlamadan kaynaklandığını; bunların başarıyı daha çok hükümetlerine borçlu olduğunu öne sürmüşlerdir/171 Ekonomik planlama Asya'da gerçekten de Birleşik Devletler'de olduğundan görece daha büyük bir rol oynamaktadır, ama asya ekonomilerinde eğilimsel olarak en başarılı sektörler, iç pazarda en çok rekabet eden ve uluslararası

piyasalarla en iyi bütünleşen sektörlerdi/18' Ayrıca Asya'yı devlet müdahaleciliğinin olumlu bir örneği olarak tanıtan solcular, sendikal ve sosyal taleplerin kaba şekilde bastırılmasıyla karakterize olan Asya planlamacılığının yarı otoriter türüyle pek övünebilir durumda olmasalar gerektir. Sol teorisyen-lerin tercih ettiği, kapitalizmin kurbanları yararına müdahale eden planlama türünün tarih içinde yol açtığı sonuçlar ise her iki anlama da gelmektedir.

Savaş sonrası dönemdeki Asya'daki ekonomik mucize, kapitalizmin bütün ülkelere açık bir ekonomik gelişme yolu olduğunu kanıtlamaktadır. Sadece gelişmesi Avrupa'daki gelişmeden sonra başladığı için Üçüncü Dünya'daki hiçbir azgelişmiş ülke dezavantajlı durumda değildir ve hiçbir oturmuş sanayi ülkesi, ekonomik liberalizmin oyun kural-138

larına uyduğu sürece geriden gelen bir ülkenin yükselişini bloke edecek durumda değildir.

Peki ama, kapitalist "dünya sistemi" Üçüncü Dünya'nm ekonomik gelişmesine engel değilse, o zaman Asya dışındaki piyasa yönelimli ekonomiler niçin aynı hızla büyüme-diler? Latin Amerika'nın ve üçüncü Dünya'nın başka bölümlerinin ekonomik durağanlığı, Asya'nın başarısı kadar gerçektir ve bağımlılık teorisinin ortaya çıkmasına da bu olgu yol açmıştır. Bağımlılık teorisi gibi neo-marksist açıklamaları bir kenara bırakacak olursak, o zaman geriye iki olası yanıt kalır.

İlk açıklama kültüre dayanmaktadır: Buna göre, Latin Amerika gibi bölgelerdeki halkların gelenek ve görenekleri, dinleri ve sosyal yapıları yüksek ekonomik gelişme hızlarını güçleştirmiştir; Asya ve Avrupa'da ise benzer kültürel engeller söz konusu olmamıştır/19' Kültüre dayalı bu muhakemeyi ciddiye almak gerekir; IV. Kısım'da buna geri döneceğiz. Eğer belli toplumlarda piyasa ekonomisinin önünde gerçekten kültürel engeller varsa, o zaman kapitalizm ekonomik modernleşmenin evrensel yolu olamaz.

Öteki açıklama politik faktörleri işin içine katmaktadır; Buna göre, kapitalizm Latin Amerika'da ve Üçüncü Dünya'nın öteki bölümlerinde, hiçbir zaman ciddi olarak denenmemiş olduğu için işlememiştir. Latin Amerika'nın sözde "kapitalist" ekonomilerinin bir çoğu, merkantilist

gelenekleri ve sosyal adalet adına her taşın altından çıkan devlet sektörü yüzünden ciddi şekilde engellenmiştir. Bu görüş oldukça güçlüdür ve politika, kültüre oranla daha kolay değiştirilebilir olduğu için, önce bunu ele alacağız.

Kuzey Amerika, liberal İngiltere'nin 1688'deki Glorious Revolutiort'dan (Şanlı Devrim) çıkma, felsefesinin, geleneklerinin ve kültürünün mirasçısı olurken, Latin Amerika 17. ve 18. yüzyıl İspanya'sının ve Portekiz'inin birçok feodal kurumunu devraldı. İspanya ve Portekiz tahtının merkantilizm olarak adlandırılan uygulamaları, kendi şanını artırma uğruna ekonomik faaliyeti denetim altında tutma çabalan da bunlara dahildi. Bir uzman şunları yazıyor: "Sömürgecilik döneminden günümüze kadar (Brezilya'da) hükümet 139

ekonomiden elini hiçbir zaman, merkantilizm sonrası dönemdeki Avrupa hükümetleri kadar çekmedi... Taht ekonominin efendisiydi, üretim ve ticaret yapmak ancak devletçe verilen tekel ve ticaret imtiyazlarıyla mümkündü." <20) Latin Amerika'da devlet gücünü üst tabakanın ekonomik çıkarlarını geliştirmek için kullanmak alışılmış birşeydir ve üst tabaka, Fransa ve İngiltere'de ancak Latin Amerika'nın İspanyollar tarafından feshedilmesinden sonra ortaya çıkmış olan Avrupa'nın girişimci orta tabakasından çok, keyif düşkünü eski büyük toprak sahiplerini kendine örnek almıştır. Latin Amerika'daki birçok hükümet 1930'lardan 1960'lara kadar, ülkelerindeki seçkinleri uluslararası rekabete karşı koruyan ithal ikamesi politikaları izlemiştir. İthal ikamesi yerli üreticileri, potansiyel ölçek ekonomilerini gerçekleştiremeyecekleri küçük iç pazarlarla sinirliyordu. Örneğin Brezilya, Arjantin ya da Meksika'da bir otomobilin üretim maliyeti, Birleşik Devletler'den yüzde 60 ile 150 daha yüksekti.(21)

Geçmişten gelen merkantilizm eğilimi 20. yüzyılda, Latin Amerika'daki ilerici güçlerin devleti "sosyal adalet"

adına, serveti zenginlerden yoksullara yeniden dağıtmada bir araç olarak kullanma çabalarıyla birleşti/28 Bu politika çeşitli biçimlerde uygulandı ve örneğin Arjantin, Brezilya ve Şili gibi ülkelerde otuzlu ve kırklı yıllarda emek yoğun sanayilerin oluşmasını engelleyen iş yasaları yapılması gibi sonuçları oldu. Oysa bu tür sanayiler Asya'daki ekonomik büyümede son derece kritik bir rol oynamışlardır. Politik sol ile sağ, devletin ekonomiye

büyük ölçüde müdahale etmesinin zorunlu olduğu konusunda birleşiyorlardı. Sonuç, birçok Latin Amerika ülkesinde, üretim ve ticareti ya kendisi idare eden ya da bir yığın bürokratik kuralla güçleştiren şişkin ve verimsiz bir devlet sektörü oldu. Brezilya'da yalnızca posta ve haberleşme sektörü değil, çelik üretimi, demir cevheri ve potas çıkarımı, petrol işleme, bankacılık, elektrik enerjisi ve uçak yapımı sektörleri de devletin elindedir. Devlet sektöründeki işletmeler iflas edemez ve bunlar istihdamı bir tür politik patronaj olarak kullanır. Brezilya'nın bütününde, özellikle de kamu sektörün-140

de, fiyatlar öncelikle piyasada oluşmaz, tersine güçlü sendikalarla politik pazarlıklar sürecinde belirlenir.03'

Ya da Peru örneğini alalım: Hernando de Soto Öteki Yol adlı kitabında, Lima'daki enstitüsünün Peru hükümetinin yasalarına göre kağıt üzerinde bir fabrika kurmaya çalışırken karşılaştıklarım belgeler. Gerekli onbir bürokratik işlemi yerine getirmek 289 gün almış ve (verilen iki rüşvet de içinde) 1231 dolar harç ödenmiştir; 1231 dolar Peru'daki asgari ücretin 32 katıdır.(24) De Soto'ya göre, Peru'daki işyeri kurmaya ilişkin bürokratik kurallar, özellikle de daha az varlıklı insanlar açısından, girişimci faaliyetin önündeki en önemli engeldir. Bu, devletin ticaret engellerini aşmaya istekli ya da yetenekli olmayan insanlar tarafından yürütülen yaygın (legal ya da yarı legal) gölge ekonomisinin varlığını da açıklar. Bütün önemli Latin Amerika ekonomilerinde büyük bir "gayri resmi" sektör vardır; genellikle ulusal gelirin dörtte biri ile üçte biri burada üretilir. Ekonomik faaliyetin illegaliteye zorlanmasının ekonomik verimlilik açısından yararlı olmadığı kuşku götürmez. Ya da yazar Mario Vargas Llosa'nın sözleriyle ifade edersek: "Latin Amerika'ya ilişkin en yaygın efsanelerden birisi, geriliğin ekonomik liberalizmin yanlış felsefesinden kaynaklandığını söyler..." Gerçekte ise, diye devam eder Vargas Llosa, liberalizm Latin Amerika'da hiçbir zaman varolmamıştır; olan merkantilizmin bir biçimidir, "ulusal servetin yeniden dağıtımını onun üretilmesinden daha önemli sayan, bürokratik ve yasa tutkunu bir devlet'tir. Ve yeniden dağıtım da şöyledir: "Devlete bağımlı olan ve devletin de kendisine bağımlı olduğu küçük bir seçkinler grubuna tekel hakları ya da ayrıcalıklı bir konum verilir.

"(25)

Devlet müdahalesinin felaketli sonuçlara yol açmasının örnekleri Latin Amerika'da çok yaygındır. En bilinen örnek Arjantin'dir. Bu ülkede kişi başına ulusal gelir, 1913'de; yaklaşık olarak İsviçre'dekine eşit, İtalya'dakinin iki katı ve Kanada'dakinin yarısı kadardı. Bugün ise bu oranlar sırasıyla; altıda bir, üçte bir ve beşte birdir. Arjantin'in gelişmişlikten azgelişmişliğe inişi, otuzlu yıllarda dünya ekonomik krizine tepki olarak ithal ikamesi yolunu seçmesiyle

aynı anda başlamıştır. Bu politika ellili yıllarda Juan Peron yönetimince güçlendirildi ve kurumlaştırıldı.

Peron, devlet gücünü ayrıca zenginliği işçi sınıfı yararına yeniden dağıtmak için de kullandı; böylece kendine geniş bir iktidar tabanı oluşturdu. Politik liderlerin ekonomik gerçekliğin gereklerini istedikleri gibi reddetme yetenekleri, Peron'un 1953'de Şili devlet başkanı Carlos İbanez'e yazdığı bir mektupta çok çarpıcı bir biçimde dile gelir. Peron burada şöyle demektedir:

Halka ve özellikle işçilere mümkün olan herşeyi verin. Size, zaten çok veriyorum gibi geliyorsa, daha da fazla verin. Ne sonuç alacağınızı göreceksiniz. Herkes sizi sözde ekonomik çöküntünün mimarı olarak suçlayacak.

Ama bunların hepsi yalandır. Ekonomi kadar elastik başka hiçbir şey yoktur; herkes ondan çok korkar, çünkü hiçbiri

onu anlamaz.'26'

Günümüz Arjantin teknokratlarının ülkelerinin ekonomisinden Peron'dan daha iyi anladıklarını haklı olarak söyleyebiliriz. Arjantin bugün ekonomiyi Peron'un devletçi mirasından kurtarma gibi zor bir görevle karşı karşıya bulunuyor. Bu görevin bir Peronist olan yeni başkan Carlos Menem'e düşmüş olması da tarihin bir cilvesi olsa gerek.

Başkan Carlos Salinas de Gortari yönetimindeki Meksika bir dizi liberal ekonomi reformu gerçekleştirmektedir. Vergiler indirilmiş, bütçe açığı azaltılmıştır. 1982'den 1991'e kadar 1155 devlet işletmesinden 875'i

özelleştirilmiştir. Hükümet vergi kaçakçılığının ve şirketlerin, bürokratların ve sendikaların öteki yolsuzluklarının üzerine gitmiş ve ABD ile serbest ticaret anlaşması görüşmelerini başlatmıştır. Reformlar sayesinde Meksika'nın GSMH'sı seksenli yılların sonunda üç yıl boyunca yüzde üç ile dört artmış, enflasyon, tarihsel ve bölgesel karşılaştırmaya göre çok düşük bir oran sayılması gereken yüzde yirminin altına inniiştir.(27>

Sosyalizm ekonomik model olarak ileri derecede gelişmiş sanayi toplumlarına olduğu gibi gelişmekte olan ülkelere de herhangi bir avantaj sunmamaktadır. Otuz ya da kırk yıl önce daha çok şey sosyalist alternatiften yana gibi görünüyordu. Üçüncü Dünya'nm politik liderleri, dürüst 142

davranıp Sovyet ya da Çin türü bir modernleşmenin muazzam insan maliyetlerini kabul ettiklerinde bile, sanayileşme amacının bu kurbanları meşru kıldığını iddia edebiliyorlardı. Toplumları cehaletin, şiddetin, geriliğin ve yoksulluğun damgasını taşıyordu. Politik liderler, kapitalizm koşullarındaki ekonomik modernleşmenin de bir pahası olduğunu ve Avrupa ve Kuzey Amerika gibi onlarca yılı buna ayıra-mayacaklarını söylüyorlardı.

Bugün bu fikir yürütme artık geçerli değildir. Almanya ve Japonya'nın 19-yüzyılın sonundaki ve 20. yüzyılın başındaki deneyimini tekrarlayan yeni sanayileşmiş ülkeler, ekonomik liberalizmin modernleşmede geç kalmış ülkelere de öncekilere yetişme, hatta onları geçme olanağı verdiğini ve bu hedefe bir ya da iki kuşak içinde ulaşılabileceğini kanıtladılar. Onların gelişmesi de belli kurbanlara maloldu; ama Japonya, Güney Kore, Tayvan ve Hongkong gibi ülkelerde işçi sınıfının katlanmak zorunda kaldığı yoksunluk ve güçlükler, Sovyetler Birliği ve Çin'de halkın hedef olduğu bütünsel toplumsal terörle karşılaştırıldığında oldukça hafif kalmaktadır.

Sovyetler Birliği, Çin ve Doğu Avrupa'daki komuta ekonomilerinin piyasa ekonomisi sistemlerine dönüşümüne ilişkin son deneyimler, gelişmekte olan ülkeleri sosyalist yolu seçmekten alıkoyacak yeni kanıtlar sunmaktadır. Hükümete karşı marksist-leninist ya da maoist bir devrim planlayan, Peru ormanlarındaki ya da Güney Afrika kentlerindeki günümüz gerilla liderlerinden birini düşünelim. Kendinden öncekilerin 1917'de ya da 1949'da yaptığı gibi, O da iktidarı almak, devletin zor araçlarıyla eski toplumsal düzeni yıkmak ve yeni merkezi ekonomik kurumlar yaratmak

istemektedir. Ama entellektüel bakımdan dürüst bir gerilla, bugün ilk devrimin meyvalarının sınırlı olacağını hesaplamak zorundadır. Belki ilk kuşak içinde Doğu Almanya'nın altmışlardaki ya da yetmişlerdeki düzeyine ulaşmayı umabilir. Bu çok da kötü bir sonuç sayılmaz, ama sonra ülke muhtemelen çok uzun bir süre bu düzeyde takılıp kalacaktır. Ve eğer gerilla liderimiz, bütün o moral bozucu ekolojik ve sosyal yan sonuçlara sahip Doğu Al-143

man düzeyini aşmak isterse, o zaman sosyalist merkezî plan ekonomisine son verecek ve kapitalist kurumlan yeniden getirecek ikinci bir devrim gerekli olacaktır. Bu ise pek de kolay başarılacak bir görev değildir, çünkü herhalde o zamana kadar toplumda hiçbir şekilde rasyonel olmayan bir fiyat sistemi oluşmuş, yöneticiler dış dünyadaki modern çalışma yöntemlerinden tamamen habersiz kalmış ve işçi sınıfı eski çalışma ahlâkını tümden yitirmiş olacaktır. Eğer bu problemler şimdiden öngörülebiliyorsa, o zaman gerilla liderinin daha baştan serbest piyasa için mücadele etmesi, yani sosyalist devrimi atlaması ve şimdiden ikinci, kapitalist devrime başlaması daha basit olmaz mı? Bu ise, devlet düzenlemeciliğinin ve bürokrasinin eski yapılarını yıkmak, onları uluslararası rekabete açarak eski sosyal sınıfların zenginliğini, ayrıcalıklarını ve konumlarını sarsmak ve sivil toplumun yaratıcı enerjisini serbest bırakmak anlamına gelirdi.

Modern doğa biliminin mantığı, ancak belli bir toplumdaki insanlar kendi ekonomik özçıkarlarını açık bir şekilde algılayabildiğinde kapitalizmi hazırlar. Merkantilizm, bağımlılık teorisi ve birçok başka entellektüel serap, çok sayıda insanı bundan alıkoydu. Ama şimdi asya ve Doğu Av-rupa'daki insanlar ampirik olarak kanıtlanabilir çok önemli deneyimler kazandılar. Bu deneyimler rekabet halindeki ekonomik sistemlerin vaatlerini ölçebilmek için iyi bir ölçüt sunmaktadır.

Bizim mekanizmamız, Birinci ve İkinci Dünya için olduğu gibi, Üçüncü Dünya için de, ekonomik liberalizm ilkelerine dayalı evrensel bir tüketim kültürünün oluşmasını net bir şekilde açıklayabilir: Teknik ilerleme ve işbölümüne dayalı, muazzam derecede üretici ve dinamik dünya ekonomisi son derece birleştirici bir güce sahiptir. Dünyanın dört bir yanındaki farklı toplumları dünya pazarı aracılığıyla maddi olarak birbirine bağlama ve çök

farklı toplumlarda aynı ekonomik hedef ve uygulamaları yaratma yeteneğine sahiptir.

Dünyadaki bütün toplumlar çevrelerinde mümkün olan her şeye katılmak istemektedir; ama bunu, ancak ekonomik liberalizmin ilkelerine uyarlarsa başarabilirler. Bu ise, videonun nihai zaferi demektir.

10 Eğitim Ülkesinde

Ey günümüz insanları, size ve eğitim ülkesine gelmiştim... Ama bana ne olmuştu böyle? Ne kadar korktuysam da, gene de gülmek zorundaydım! Gözlerim hiç bu kadat rengarenk birşey görmemişti!

Ayaklarım ve bir yandan da kalbim titrerken güldüm durdum. "Burası tam da boya küplerinin ülkesi' dedim.

Friedrich Nietzsche, Zerdüşt Böyle Diyordu "Eğitim Ülkesinden""1

Şimdi muhakememizin en zor yanına geliyoruz: Modern doğa biliminin mekanizması niçin liberal demokrasiye yol açıyor? Modern doğa bilimi tarafından belirlenen ileri sanayileşmenin mantığı kapitalizmi ve piyasa ekonomisini hazırlıyorsa, aynı zamanda serbest seçilmiş hükümetleri ve demokratik katılımı da hazırlıyor mu? 1959'daki devir açıcı bir makalesinde sosyolog Seymour Martin Lip-set, istikrarlı demokratik koşullar ile ekonomik gelişme düzeyi ve kentleşme ve eğitim düzeyi gibi öteki göstergeler arasında açık bir karşılıklı bağlantı bulunduğunu ampirik olarak kanıtladı.03 İleri sanayileşme ile politik liberalizm arasında, Lipset'in bulgusunun açıklayabileceği bir ilişki var mıdır? Yoksa politik liberalizm yalnızca Avrupa uygarlığının ve onun çeşitli türevlerinin yapay bir ürünü mü ve Avrupa ülkelerindeki sanayileşme tamamen başka nedenlerden mi bu kadar başarılı oldu?

İlerde göreceğimiz gibi, ekonomik gelişme ile politik demokrasi arasındaki ilişki hiç de rastlantısal değildir.

Ama

demokrasi tercihinin ardındaki motifler esas olarak ekonomik değildir, başka bir kaynağa sahiptir; sanayileşme bunları zorunlu kılmaz, ama güçlendirir.

Ekonomik gelişme, eğitim düzeyi ve demokrasi arasındaki sıkı ilişki Güney Avrupa örneğinde çok belirgindir.

1958'de İspanya'da bir ekonomik liberalleşme programı başlatıldı. Franco rejiminin merkantilist ekonomi politikasının yerine liberal bir politika geçirildi ve İspanya ekonomisi yeniden dış dünyayla ilişkiye geçti.

Ekonomi bunun üzerine hızla büyümeye başladı; Franco'nun ölümünden önceki on yıl içinde yıllık büyüme hızı yüzde 7,1 olmuştu. Aynı oran Portekiz ve Yunanistan'da 6,2 ve 6,4 idi.O) Sanayileşmenin getirdiği sosyal dönüşüm muazzamdı: İspanya'da, 'nüfusu 100.000'den fazla kentlerde yaşayanlar 1950'de nüfusun yalnızca yüzde 18'ini oluştururken, bu oran 1970'de yüzde 34'e çıktı.0" 1950'de İspanya, Portekiz ve Yunanistan'da nüfusun yarısı tarımda çalışıyordu; bu oran Batı Avrupa ortalamasında yüzde 24 idi. 1970'e gelindiğinde bu oran yalnızca Yunanistan'da Avrupa ortalamasının üzerindeydi, İspanya ve Portekiz'de ise yüzde 21'e düşmüştü. (5) Kentleşmeyle birlikte eğitim düzeyi iyileşti, gelirler arttı ve Avrupa Topluluğu'nun tüketim kültürüne daha çok değer biçilmeye başlandı. Politik çoğulculuğa bu ekonomik ve sosyal değişimler yol açmadı; bunlar daha çok, politik koşullar olgunlaştığında politik çoğulculuğun gelişebilmesi için gerekli ön koşulları hazırladı. Franko'nun Ekonomik Gelişme Planlama Komiseri Laureano Lopez Rodo'nun, kişi başına gelir 2000 dolara çıktığında İspanya'nın demokrasi için olgunlaşmış olacağını ileri sürdüğü söylenir. Bu büyük bir öngörüydü: Franko'nun ölümünden hemen önce kişi başına yıllık gelir 2446 dolardı.*'

Ekonomik gelişme ile liberal demokrasi arasında benzer bir gelişme Asya'da da görülebilir. Modernleşen ilk Uzak Doğu ülkesi olan Japonya, aynı zamanda liberal bir demokrasinin oluştuğu ilk ülke olmuştur.

Demokratikleşmesi için, söz yerindeyse Japonya'nın göğsüne silah dayanmıştır, ama demokrasinin sonraki dönemdeki istikrarı artık yanlızca

bu dayatmayla açıklanamaz. Eğitim düzeyi 146

ve kişi başına yıllık gelir açısından Uzak Doğu'da ikinci ve üçüncü sırada bulunan Tayvan ve Güney Kore'de politik sistem büyük bir değişime uğramıştır.(7) Tayvan'da iktidardaki Kuomingtang Partisi'nin Merkez Komite üyelerinin yüzde 45'i bir akademik unvana sahiptir ve çoğu bunu ABD'de kazanmıştır.*' Tayvanlıların yüzde 45'i ve Güney Korelilerin yüzde 37'si üst eğitim kurumlarına devam etmektedir; bu oran ABD'de yüzde 60, İngiltere'de ise yüzde 22'dir. Tayvan'da parlamentonun gerçekten temsili bir kurum haline gelmesi için en çok çaba gösterenler genç ve daha eğitimli parlamenterler olmuştur. Asya'da Avrupalıların yerleşim bölgesi olan Avustralya ve Yeni Zelanda doğal olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan çok önce ekonomik bakımdan modernleşmiş ve demokratikleşmişti.

Güney Afrika'da ırk ayrımcılığı D. F. Malan'ın Ulusal Parti'sinin 1948'deki seçim zaferinden sonra kurallaştırıldı. Malan'ın temsilcisi olduğu Boerler, özellikle dönemin Avrupa toplumlarıyla karşılaştırıldığında ekonomik açıdan son derece geriydiler. Boerler o yıllarda çoğunlukla, kuraklık ve yoksulluğun kentlere ittiği, büyük ölçüde yoksul ve cahil köylülerden oluşuyordu.(9) Devlet iktidarını kendi sosyal ve ekonomik yükselmeleri için kullandılar ve özellikle kamu sektöründeki işlere yerleştiler. 1948 ile 1988 arasında Boerler şaşılacak bir dönüşüm süreci yaşadılar, modern bir orta tabaka haline geldiler ve artan ölçüde girişimciliğe yöneldiler/1* Eğitim düzeyleri yükseldikçe dış dünyanın politik normları ve eğilimleriyle temasa geçtiler, artık çevreden tamamen yalıtlanmış olarak kalamazlardı. Güney Afrika toplumunun liberalleşmesi siyah sendikaların yeniden serbest bırakılması ve sansür yasalarının gevşetilmesiyle, daha 1970'lerin sonunda başlamıştı. F. W. Klerk, Şubat 1990'da Afrika Ulusal Kongresi üzerindeki yasağı kaldırırken yaptığı birçok açıdan sadece, okul ve meslek eğitimleri açısından Avrupa ve Amerika'daki beyazlardan çok az farkı kalmış

olan beyaz seçmenlerinin iradesini gerçekleştirmekti.

Sovyetler Birliği'nde de, Asya'dakinden daha yavaş olmakla birlikte, benzer bir toplumsal dönüşüm gerçekleşti.

Sovyetler Birliği de bir tarım toplumundan kentleşmiş bir topluma dönüştü, eğitim düzeyi yükseldi.0" Berlin ve Küba'da soğuk savaş yürütülürken gerçekleşen bu sosyolojik değişiklikler, daha sonra demokratikleşme yönünde atılan adımları cesaretlendirdi.

Dünyaya çepeçevre bir bakıldığında, sosyo-ekonomik modernleşmenin ilerlemesi ile demokratikleşme arasında karşılıklı bir bağlantı olduğu göze çarpmaktadır. Geleneksel olarak ekonomik bakımdan önde gelen bölgeler olan Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın en eski ve istikrarlı demokrasilerine sahiptir. Onları Güney Avrupa izlemiştir; burada 1970'lerden beri istikrarlı demokratik hükümetler vardır. Güney Avrupa ülkeleri arasında Portekiz'in demokrasi yolu, ekonomik ve sosyal gelişme en az bü ülkede ilerlemiş olduğu için özellikle sarptı. O nedenle toplumsal hareketlenme daha çok ancak eski rejimin yıkılmasından sonra ortaya çıktı. Ekonomik gelişme açısından Asya, Avrupa'nın hemen ardında yer almaktadır; burada tek tek ülkelerin demokratikleşme derecesi ekonomik gelişme düzeylerine tamı tamına uymaktadır. Doğu Avrupa'da da ekonomik bakımdan en güçlü ülkeler; Doğu Almanya, Macaristan, Çekoslavakya ve Polonya en önce gerçek demokrasiye ulaştılar. Daha az gelişmiş olan Bulgaristan, Romanya, Sırbistan ve Arnavutluk Sovyetler Birliği'nin gelişme düzeyi Arjantin, Brezilya, Şili ve Meksika gibi büyük Latin Amerika ülkelerinin düzeyiyle yaklaşık aynıdır. Bu ülkeler gibi Sovyetler Birliğide istikrarlı bir demokrasiyi tam olarak yerleştirmeyi henüz başaramadı. Dünyanın en az gelişmiş bölgesi olan Afrika'da ise daha yeni bir tutam, o da istikrarsız demokrasi oluşmuştur/18

Bu kalıba pek sığmayan tek bölge Orta Doğu'dur. Bu bölgede bir dizi ülkede kişi başına gelir Avrupa ya da Asya düzeyine çıkmış olmakla birlikte, istikrarlı bir demokrasi söz konusu değildir. Ama bu özel durum petrol ile çok kolay açıklanabilir: Petrol ihracatından sağlanan yüksek gelir, Suudi Arabistan, Irak, İran ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi devletlere, toplumda sosyal bir dönüşüm gerçekleşmeden otomobiller, videolar ve Mirage bombardıman

uçakları vb. gibi modernliğin kazanımlarıyla kendilerini süsleme olanağı vermiştir. Oysa bu zenginlik halkın emeği ile yaratılsaydı, böylesi bir

dönüşüm kaçınılmaz olurdu.

Endüstriyel ilerlemenin liberal demokratik ilişkilere yol açmasına ilişkin olarak üç farklı açıklama vardır. Her birinde de belli zayıflıklar söz konusudur. İlk açıklama fonksi-yonalisttir ve modern ekonomide karmaşık bir ağ oluşturan karşıt çıkarlar arasında ancak demokrasinin aracılık yapabileceğini söyler. Bu görüş en kuvvetli biçimde Talcott Parsons tarafından savunulmuştur. Parsons demokrasinin bütün toplumlar için "evrimsel bir evrensellik" olduğuna inanıyordu:

Demokratik birleşmeyi evrensel kabul etmenin temel gerekçesi. .. bir toplum büyüyüp karmaşıklaştıkça, gerek idari kapasite gerekse evrensel hukuk düzenini ayakta tutma açısından, etkili politik örgütlenmenin daha büyük önem kazanmasıdır:.. Demokratik birleşmeden esastan farklı hiçbir kurumsal biçim... [İktidar ve otoritenin] belli kişi ve gruplar tarafından kullanılması ve belli bağlayıcı politik kararların alınması konusunda bir mutabakat oluşturamazdı fw (

Başka türlü söylersek, Parsons'un gerekçesi, sanayileşme sürecinin ortaya çıkardığı ve sayıları hızla artan çıkar gruplarını en iyi demokrasilerin idare edebileceğini öne sürmektedir. Sanayileşme sürecinde çok sayıda yeni toplumsal aktör sahneye çıktı: Endüstri ve zanaatlardaki uzmanlaşma sayesinde kendi içinde artan ölçüde ayrışan bir işçi sınıfı; çıkarları zorunlu olarak tepe yönetimiyle örtüş-meyen yeni yönetici tabakalar; ulusal, bölgesel ve yerel düzeydeki hükümet memurları ve ayrıca gelişmiş ülkelerdeki açık emek pazarlarına hücum eden legal ve illegal göçmen dalgaları. Parsons'a göre, demokrasi çok daha uyum sağlayabildiği için, böylesi koşullar altında bütün öteki hükümet biçimlerinden daha iyi işler. Politik sisteme katılımın evrensel ve açık ölçütlerinin oluşmuş olması, yeni sosyal grup ve çıkarların kendilerini ifade etmesini ve genel politik mutabakata katılmasını olanaklı kılar. Diktatörlükler de değişime ayak uydurabilir, hatta 1868'den sonra

Meici Japonya'sında iktidarda olan oligarkların yaptığı gibi, bazı durumlarda demokrasilerden daha hızlı da davranabilirler. Ama tarih daha çok, Prusyalı Yunkerler ya da Arjantinli büyük toprak sahipleri gibi,

gözlerinin önünde gerçekleşen ekonomik gelişmenin yol açtığı toplumsal değişimi kavramaktan uzak dar görüşlü iktidar seçkinleriyle doludur.

Bu görüşe göre, yeni sosyal gruplar arasındaki sayısız ihtilafın çoğu hukuk sistemi çerçevesinde ya da sonunda politik sistem aracılığıyla çözülmek zorunda olduğu,için, demokrasi diktatörlükten daha işlevseldir.0® Devletin altyapıya ne kadar ve nerede yatırım yapacağını, toplu sözleşme anlaşmazlıklarının hangi kurallara göre çözüleceğini, hava veya kamyon trafiğinin- nasıl düzenleneceğini ya da meslek yaşamında hangi sağlık ve güvenlik kurallarının geçerli olacağını tek başına piyasa belirleyemez. Bu sorunların her biri belli ölçüde "değer yüklü"dür ve o nedenle politik sistemin yetki alanına girer. Bu tür çıkar karşıtlıklarını adil bir şekilde ve ekonominin bütün önemli aktörlerinin onayıyla ancak demokratik bir sistem çözüme ulaştırabilir. Bir diktatörlük bu tür ihtilafları ekonomik verimlilik açısından pekâlâ çözebilir, ama modern bir ekonomi ancak çok sayıdaki ve karşılıklı bağımlı katılımcı gönüllü olarak birlikte çalışırsa sorunsuz işleyebilir. Buna karşılık taraflar karar alıcının meşruiyetine ikna olmamış ve sisteme güven duymuyorsa, o zaman sistemin sorunsuz işlemesinin ön koşulu olan aktif ve coşkulu işbirliği de söz konusu olamaz.ci5)

Demokrasinin gelişmiş ülkeler için muhtemelen daha işlevsel olduğunu gösteren iyi bir örnek, günümüzün merkezi bir sorunu olan çevre sorunudur. İleri sanayileşmenin en göze batan yan sonuçlarından biri de geniş boyutlu çevre tahribi ve çevre kirlenmesidir. Bu, iktisatçıların dış maliyetler dediği, yani tahribata yol açan işletmelerle doğrudan ilişkisi olmayan üçüncü tarafların taşıması gereken maliyetleri ortaya çıkarmaktadır. Çeşitli teoriler çevre tahribatından ya kapitalizmi ya da sosyalizmi sorumlu tutmaktadır, ama deneyim her iki ekonomik sistemin de çevreye

iyi gelmediğini göstermiştir. Gerek özel işletmeler gerekse sosyalist işletmeler öncelikle büyüme ve üretim rakamlarının artmasıyla ilgilenmekte ve mümkün olduğu ölçüde dış maliyet taşımamaya çalışmaktadırlar.06' Ama insanlar yalnızca ekonomik büyüme istemedikleri, ayrıca kendileri ve çocukları için sağlıklı bir çevre de arzu ettikleri için, bu iki çıkar arasında aracılık etmek ve çevre koruma masraflarını tek bir sektörün bile olsun aşırı bir yük üstlenmeyeceği şekilde dağıtmak devletin işlevi olmaktadır.

Komünist devletlerin çevre korumada tam bir iflas yaşamış olması, çevre için en iyi korumayı sosyalizm ya da kapitalizmin değil de, demokrasinin sunduğu' sonucunu çıkarmamıza yardımcı olmaktadır. Altmışlı ve yetmişli yıllarda artan ekolojik bilince, demokratik sistemler bir bütün olarak dünyamızdaki diktatörlüklere oranla çok daha hızlı yanıt vermişlerdir. Çünkü, politik sistemi bir bölgedeki yurttaşların kendi dolaysız çevrelerinde çok zehirli ürünler üretecek bir kimya fabrikasının kurulmasını protesto etmesine izin vermeyen, şirket ve işletmelerin tutumunu denetleyen çevre örgütlerinin yasak olduğu ve yönetimi çevre korumaya önemli kaynakların ayrılmasını sağlayacak bir politik duyarlılığa sahip olmayan bir ülke, kaçınılmaz olarak Çernobil ya da Aral gölünün kuruması gibi felaketler yaşayacaktır. Çevre kirliliği Krakov'da zaten yüksek olan Polonya ortalamasının dört katı kadar çocuk ölümlerine yol açmakta, Batı Bohemya'da ise sakat doğumlar yüzde 70'e varmaktadır.07* Demokrasiler katılımcıdır, demokratik hükümetler halkın tepkilerini hissetme olanağına sahiptir. Buna karşılık, böyle bir geri beslenmeye sahip olmayan hükümetler, ulusal refaha önemli katkıda bulunan büyük işletmelerin esenliğini tek tek grupların ya da özel kişilerin uzun vadeli çıkarlarına yeğ tutma eğiliminde olurlar.

Ekonomik gelişmenin niçin demokrasiye yol açtığına ilişkin ikinci açıklama, diktatörlüklerin ve tek parti sistemlerinin kural olarak zaman içinde yozlaştığı ve ileri teknolojik bir toplumu yönetmek zorunda olduklarında bu sürecin daha da hızlı 'yol aldığı gözlemine dayanmaktadır. Devrimci rejimler, Max Weber'in karizmatik diye nitelendirdiği

151türden bir otoriteye sahip oldukları için, ilk yıllarda etkili bir yönetim kurmayı başarabilirler. Ama rejimin kurucuları görevden ayrıldıktan sonra, haleflerinin karşılaştırılabilir bir otoriteye ya da ülkeyi yönetmede yaklaşık da olsa bir yeteneğe sahip olacağının hiçbir garantisi yoktur. Uzun süren diktatörlüklerde kişi putlaştırması akıl almaz boyutlar kazanabilir. Örneğin, eski Romen diktatörü Cavuşeusku ülkesinde elektrik

"kısıntısı varken bile kendisine 40.000 vatlık dev bir avize yaptırtmıştı. Kurucunun halefleri arasında bazen büyük tahribatlara yol açan iktidar mücadeleleri olmakta, öyle ki, rakipler sonra birbirlerini kontrol edebilecek gücü belki bulabilmekte, ama artık ülkeyi yönetecek durumda

olamamaktadır. Sonsuz iktidar mücadelelerinin ve keyfi diktatörlüğün seçeneği, yeni politik liderlerin seçilmesi ve değerlendirilmesi için kurallara dayalı bir usulün giderek kurumsallaşmasıdır. Böyle bir usul varsa, politik hataların sorumluları bütün sistemin yıkılmasına gerek kalmadan da değiştirilebilir.(lfn Bu açıklama denemesinin, sağ otoriter rejimlerin demokrasiye geçişi üzerine kurulu bir versiyonu daha vardır. Böylesi durumlarda demokrasi çoğu zaman, yorgun düştükleri ve hüsrana uğradıkları ya da birbirlerini karşılıklı bloke ettikleri ve iktidarı paylaşmayı yeğledikleri için birlikte çalışmaya başlayan çeşitli seçkin grupları -ordu yönetimi, teknik seçkinler, sanayiciler- arasındaki bir pakt ya da uzlaşmadan doğmaktadır/1* Bu görüşe göre, gerek sol, komünist gerekse sağ otoriter rejimlerde demokratikleşme, herhangi birisi onu istediği için değil, çeşitli seçkin grupları arasındaki mücadelenin bir yan ürünü olarak gelmektedir.

Ekonomik gelişme ile liberal demokrasi arasındaki bağlantıya ilişkin üçüncü ve en ikna edici açıklama, başarılı sanayileşmenin orta sınıf toplumları ürettiğini ve böylesi toplumların er ya da geç politik katılım ve yasa önünde eşitlik talep ettiğini söylemektedir. Sanayileşmenin ilk dönemlerinde gelir farklılıkları büyük olmakla birlikte, ekonomik gelişme, iyi eğitilmiş bir işgücüne olan talebi muazzam ölçüde artırarak sonunda koşullarda oldukça geniş bir eşitlik sağlamaktadır. Koşullardaki böylesi geniş bir eşitlik, 152

bu eşitliğe saygı göstermeyen ve bütün yurttaşların eşit haklı politik katılımına izin vermeyen bir politik sistemin reddedilmesini sağlamaktadır.

Orta sınıf toplumları eğitim düzeyindeki genel yükselişin sonucudur. Eğitim ile liberal demokrasi arasındaki bağlantı birçok kez saptanmıştır ve merkezi önemde görünmektedir/20' Bir sanayi toplumunun çok sayıda yüksek düzeyde mesleki ve genel eğitime sahip işçi, yönetici, teknisyen ve aydına ihtiyacı vardır. O nedenle bir diktatörlük bile, eğer gelişmiş bir ekonomi amaçlıyorsa, genel eğitimi geliştirmeden ve yüksek ve uzman eğitimini herkese açmadan yapamaz. Sanayi toplumları çok çeşitli ve uzmanlaşmış eğitim kurumları olmadan var olamazlar. Gelişmiş ülkelerde bir insanın toplumsal statüsü büyük ölçüde eğitimine bağlıdır/211 Örneğin ABD'deki sınıf farkları öncelikle eğitim farkına dayanmaktadır. Doğru eğitime sahip

birisinin önünde yükselme kapıları açıktır. Toplumsal eşitsizlikler eğitim fırsatlarının eşit dağıtılmadığı yerlerde söz konusudur. Yetersiz eğitime sahip birisi sanayi toplumunda hızla ikinci sınıf bir insan haline gelmektedir.

Eğitimin politik tutum üzerindeki etkileri karmaşıktır, ama birçok şey, yüksek bir eğitim düzeyinin demokratik bir toplum için önkoşul olduğuna işaret etmektedir. Modern pedagoji önüne, insanları önyargılardan ve geleneksel otoriteye tapınma biçimlerinden "kurtarma" hedefini koymuştur. Aydın insanlar otoritelere körü körüne itaat etmez, kendi başına düşünmeyi öğrenmiştir, denir. Bir toplumun bütün üyeleri bu düzeye gelmemiş olsa da, çoğunluk kendi çıkarlarını daha açık ve uzun vadeli görmeyi öğrenebilir. Eğitimli, aydın insanlar kendileri için ve kendilerinden daha çok şey talep eder; başka bir deyişle onur sahibidir ve öteki yurttaşların ve devletin bu onura saygı göstermesini isterler. Geleneksel bir köylü toplumunda yerel bir büyük toprak sahibi (ya da komünist bir komiser), bir köylüyü başka köylüleri öldürüp topraklarına el koymaya yöneltebilir. Köylü bunu, kendi çıkarlarına olduğu için değil, otoritelere itaat etmeye alışmış olduğu için yapar. Modern kent orta sınıfının üyeleri, belki sıvıyla diyet yapma 153

ya da maraton koşma gibi her türlü delice işlere çekilebilir, ama genellikle, sırf üniformalı birisi önerdi diye, gönüllü olarak özel ordulara ya da ölüm mangalarına katılma eğiliminde değillerdir.

Bu açıklamanın bir başka versiyonu, modern, sanayileşmiş bir ekonominin olmazsa olmaz bir koşulu olan bilim-sel-teknik seçkinlerin, bilimsel araştırma ancak özgür ve fikir değiş tokuşurum engellenmediği bir ortamda gelişebileceği için, son tahlilde politik liberalleşmeyi talep etmek zorunda olacaklarını ileri sürmektedir. Serbest piyasa ekonomisi ekonomik rasyonellik ölçütlerine çok denk düştüğü için, geniş bir teknokrat kesimin oluşmasının serbest piyasa ekonomisi ve ekonomik liberalleşme yönünde bir eğilime yol açtığını daha önce görmüştük. Bu saptamayı politik alana da aktarabiliriz: Bilimsel ilerleme buna göre, yalnızca araştırma özgürlüğüne değil, aynı zamanda özgür tartışmaya ve politik katılıma açık bir topluma ve politik sisteme de bağlıdır/225

Yüksek ekonomik büyüme düzeyi ile liberal demokrasi arasında bir bağlantı kuran muhakemeler bunlardır.

Arada ampirik olarak kanıtlanabilir bir ilişki olduğu tartışma götürmez, ama sözü geçen teorilerin hiçbiri gerekli nedensellik bağlantısını kuramamaktadır.

Talcott Parsons'un, karmaşık modern bir toplumda anlaşmazlıkları genel bir mutabakat temelinde çözmeye an elverişli sistemin liberal demokrasi olduğu görüşü, belli bir dereceye kadar doğrudur. Liberal demokrasilerde hukukun üstünlüğünü belirleyen evrensellik Ve biçimsellik (formalizm) bütün yurttaşlar için, içinde yarışabilecekleri, koalisyonlar kurabilecekleri ve uzlaşmalara gidebilecekleri eşit bir oyun alanı yaratır. Ama liberal demokrasi her durumda sosyal anlaşmazlıkların en iyi çözülebileceği politik sistem değildir. Bir demokrasinin sosyal anlaşmazlıkları barışçı şekilde çözebilme yeteneği, ancak oyunun temel değerleri ve temel kuralları konusundaki mevcut mutabakatı kabul eden "çıkar grupları" arasındaki ve genellikle ekonomik karakterdeki anlaşmazlıklar söz konusu olduğunda büyüktür. Buna karşılık, örneğin kalıtsal sosyal statü yada milli-154

yet gibi konularla bağlı, ekonomik olmayan anlaşmazlıkların çözümünde demokrasi fazla başarılı değildir.

Amerikan demokrasisinin heterojen ve dinamik toplumdaki farklı çıkar grupları arasındaki anlaşmazlıkları çözmedeki başarısı, bu demokrasinin başka toplumlarda ortaya çıkan anlaşmazlıkları da aynı şekilde çözebileceği anlamına gelmez. Amerikan deneyimi; Amerikalılar, Tocquevil-le'in deyişiyle "eşit olarak doğdukları" için, özgüldür,(23) Bugünkü Amerikalıların ataları farklı sosyal tabakalardan, ülke ve ırklardan geliyordu, ama Amerika'ya vardıklarında bütün eski kimliklerini büyük ölçüde terkettiler ve birbirinden kesin çizgilerle ayrılan sosyal sınıflan tanımayan, geçmişten kalma etnik ve ulusal karşıtlıklara bölünmemiş

yeni bir toplum içinde bütünleştiler. Amerika'nın sosyal ve etnik yapısı o kadar akışkandı ki, katı sosyal sınıflar, önemli ulusal altgruplar ya da büyük dil azınlıkları oluşmadı/2* O nedenle Amerikan demokrasisi, öteki eski toplumlarda düzenli olarak ortaya Çıkan çok katmanlı anlaşmazlıklarla ender olarak karşılaştı.

Ne var ki, Amerikan demokrasisi en inatçı etnik sorununun, siyah Amerikalıların sorununun çözümünde pek başarılı olamadı. Siyahların

köleliği, Amerikalıların "eşit olarak doğması" kuralının en önemli istisnasıydı ve Amerikan toplumu kölelik sorununu demokratik araçlarla ger-• çekten çözemedi. Köleliğin kaldırılmasından, hatta siyahların beyazlarla hukuken tam eşit hale gelmesinden çok sonra bile, bugün birçok siyah Amerikalı Amerikan kültürünün ana akımını kökten reddeden bir tutum içindedir. Problemin, hem siyahlar hem de beyazlar tarafındaki derin kültürel doğası nedeniyle, Amerikan demokrasisinin, siyahları tam olarak özümseyebilmek ve biçimsel fırsat eşitliğinden daha geniş bir koşullar eşitliğine geçebilmek için gerekli olanları gerçekten yapıp yapamayacağı belirsizdir.

Liberal demokrasi, yüksek bir sosyal eşitlik düzeyine ve belli temel değerler konusunda derin bir mutabakata ulaşmış bir toplumda işlevseldir. Ama sosyal sınıflara, milliyetlere ya da bölgelere göre kutuplaşmış toplumlarda demokrasi ancak bir pat durumunun ya da tıkanmanın formülü 155

olabilir. Feodal toplumsal düzenin bir kalıntısı olarak, önemli sosyal eşitsizlikler taşıyan çok farklılaşmış bir sınıfsal yapıya sahip ülkelerde kutuplaşmanın en sık yaşanan biçimi sınıf çatışmalarıdır. Devrim sırasında Fransa'da böyle bir durum vardı ve aynı durum Peru ve Filipinler gibi Üçüncü Dünya ülkelerinde hâlâ varolamaya devam ediyor. Bu tür ülkelerde toplum genellikle büyük toprak sahiplerinden oluşan geleneksel bir seçkinler grubunun egemenliği altındadır. Bunun üyeleri öteki sınıflara karşı hoşgörülü değildir ve bunlar başarılı girişimcilik de yapamaz. Böylesi ülkelerde bir biçimsel demokrasi kurulduğunda, bu, o muazzam servet, prestij, statü ve güç farklarının üzerini kapatan bir örtü olur. Egemen seçkinler bu farklardan yararlanarak demokratik süreci denetimleri altında tutabilirler. Böylece yabancısı olmadığımız bir sosyal pataloji oluşur: Eski sosyal sınıfların egemenliği, demokratik sistemi yozlaşmış sayan ve ondan yarar sağlayan sosyal gruplarla birlikte demokrasiyi de yıkmak isteyen uzlaşmaz bir sol muhalefet yaratır.

Verimsiz ve sefahat içinde yüzen büyük toprak sahiplerinin çıkarına çalışan ve sosyal bir iç savaşı kışkırtan bir demokrasi, ekonomik bakımdan "işlevsel" kabul edilemez ,(25) Demokrasi, farklı etnik ya da ulusal gruplar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek söz konusu olduğunda da zayıflık göstermektedir. Ulusal egemenlik sorunu da özünde uzlaşma kabul etmez.

Egemenlik ya bir halkta ya da ötekinde -ya Ermeni, Azeri veya Lltvanyalılar'da ya Ruslar'da olur. Etnik ya da ulusal gruplar kavgaya başladığında, her iki tarafın da biraz geri adım attığı ekonomik anlaşmazlıklardan farklı olarak, barışçıl, demokratik bir uzlaşma oluşturmak çok zordur. Sovyetler Birliği üniter kalarak demokratikleşmeyi başaramadı, çünkü Sovyetler Birliği'ni oluşturan milliyetler arasında ortak bir yurttaşlığı ve kimliği paylaşma konusunda bir mutabakat yoktu. Demokrasi burada ancak ülkenin daha küçük ulusal birimlere bölünmesi temelinde doğabilirdi. Amerikan demokrasisi etnik farklılıklarla başa çıkmada şaşırtıcı bir başarı göstermiştir, ama farklılıklar bell^ sınırlar içinde kalmıştır: Amerika'nın etnik gruplarının 156

hiçbiri kendi ayrı tarihine, ayrı topraklara ve ayrı bir dile sahip değildir ve hiçbiri geçmişte egemen bir ulusal devlet kurmuş olmanın anısını taşımamaktadır.

Hem kapitalist büyümeye, hem de zaman içinde istikrarlı bir demokrasinin oluşmasına izin veren toplumsal ilişkileri modernleşmeci bir diktatörlük ilkesel olarak demokrasiden çok daha kolay yaratabilir. Örnek olarak Filipinler'i alalım. Filipin toplumu bugün hâlâ kırsal alanlardaki büyük sosyal eşitsizlikle karakterize olmaktadır: Tarımsal alanlar az sayıda büyük toprak sahibi eski aileye aittir. Öteki toprak sahibi üst tabakalar gibi Filipinli büyük toprak sahipleri de dinamik ve verimli değildir. Ama gene de bu kesim sosyal konumu sayesinde bağımsızlıktan bu yana Filipin politikasını belirlemeyi büyük ölçüde başarmıştır. Öte yandan bu sosyal grubun sürekli hakimiyeti, Güneydoğu Asya'daki arta kalmış son maoist gerilla hareketlerinden birini, Filipinler Komünist Partisi ile onun askeri kanadı Yeni Halk Ordusu'nu yaratmıştır.

1986'da diktatör Ferdinand Marcos'un devrilmesi ve Corazan Aquino hükümetinin işbaşına gelmesi, ne toprak dağılımı sorununda, ne de silahlı ayaklanma sorununda bir şeyi değiştirdi. Bunun tek nedeni Corazan Aquino'nun kendisinin de ülkenin en büyük toprak sahibi ailelerinden birinden gelmesi değildi Aquino başkanlığa seçildikten sonra bütün ciddi toprak reformu girişimleri, bir toprak reformundan zarar görecek çevrelerin denetiminde olan yasama orgamndaki direniş nedeniyle başarısız kaldı. Bu durumda demokrasi, gerek kapitalist büyümenin gerek uzun vadeli

istikrarın ön koşulu olan eşitlikçi bir toplumsal düzenin oluşması için uygun bir çerçeve olmamaktadır.06' Böylesi koşullarda modern bir toplumun yaratılması için bir diktatörlük muhtemelen daha işlevsel olabilir. Örneğin Japonya'da Amerikan işgali sırasında diktatoryal güç kullanılarak bir toprak reformu gerçekleştirilmiştir.

Peru'da 1968'den 1980'e kadar iktidarda olan sol eğilimli subaylar da benzer reform uygulamalarına giriştiler. Askerlerin iktidara gelmesinden önce toprakların yüzde ellisi, Peru politikasını büyük ölçüde kontrol eden 700 hacienda

157

(büyük çiftlik) sahibinin elindeydi. Askerler Latin Amerika'da Küba Devrimi'nden sonraki en geniş kapsamlı toprak reformunu gerçekleştirdiler. Eski büyük toprak sahipleri tabakasının yerine sanayicilerden, teknokratlardan ve bürokratlardan oluşan modern bir seçkinler kesimi geçti. Eğitim sistemindeki iyileştirmeler bir orta sınıfın oluşmasını destekledi.07' Diktatoryal ara dönem Peru ekonomisinin sırtına eskisinden çok daha büyük ve verimsiz bir devlet sektörü kamburu eklemekle birlikte(28), en kötü sosyal eşitsizliklerin bir kısmını ortadan kaldırarak, askerlerin 1980'de kışlaya geri dönmesiyle başlayan 'dönemde

.modern bir ekonominin oluşmasının uzun vadeli perspektiflerini hazırlamış oldu.

Yerleşik sosyal grupların egemenliğini kırmak için diktatoryal devlet gücüne başvurulması yalnızca leninist solla sınırlı değildir. Sağ yönelimli rejimler de bu yolla piyasa ekonomisinin yolunu açabilir ve ileri bir sanayileşmeyi hazırlayabilir. Kapitalizm en iyi, girişimci bir orta tabakanın eski toprak sahiplerini ve öteki ayrıcalıklı ama ekonomik bakımdan verimsiz sosyal grupları safdışı ettiği, hareketli ve eşitlikçi bir toplumda gelişebilir. Eğer modernleşmeci bir diktatörlük bu süreci hızlandırmak için zor araçlarına başvurursa ve aynı zamanda eski toprak sahibi verimsiz sınıfın güç ve kaynaklarını aynı şekilde verimsiz bir devlet sektörüne aktarma denemelerine karşı durursa, bunun "sanayi sonrası" ekonomik örgütlenmenin en modern biçimleriyle bağdaşmaması için hiçbir neden yoktur. Andranik Migranyan ve öteki Sovyet aydınlan, SSCB'de piyasa

ekonomisine, diktatoryal yetkilere sahip bir devlet başkanı tarafından gerçekleştirilecek "otoriter bir geçiş"i savunurken benzer bir mantık güdüyorlardı.09'

Sınıflar ve ulusal, etnik ya da dinsel gruplar arasındaki keskin karşıtlıklar kapitalist ekonomik gelişme süreciyle yumuşatılabilir ve bu, giderek demokratik bir mutabakat oluşması olasılığını artırır. Ama bir ülke ekonomik bakımdan geliştiğinde karşıtlıkların gerçekten kaybolacağının bir güvencesi yoktur; bunlar, daha da keskinleşmiş olarak yeniden ortaya çıkabilirler. Örneğin, ekonomik gelişme Que-158

bec'deki Fransız Kanadalılar'ın ulusal duygularını zayıflatmamış, tersine İngiliz kökenli egemen kültür içinde erime korkusu, onların farklılıklarını koruma ihtiyacını daha da artırmıştır. Demokrasinin, ABD gibi insanların

"eşit olarak doğduğu" ülkeler için daha işlevsel olduğu savı, böylesi ülkelerde bir ulusun nasıl oluştuğu sorusunu gündeme getirir. Toplumlar daha karmaşıklaşıp farklılaştıkça demokrasi her durumda daha işlevsel olmamakta, aslında çeşitlilik belli bir sınırı aştığında demokrasi iflas etmektedir.

Demokrasiyi, demokratik olmayan sağ ya da sol eğilimli seçkin gruplarının iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak gören, yukarıda aktarılan ikinci açıklama modeli de, niçin liberal demokratik koşullar yönünde evrensel bir gelişmenin olması gerektiği sorusuna doyurucu bir yanıt getirememektedir. Bu teoriye göre demokrasi, iktidar için mücadele eden gruplarının hiçbirinin amaçlamadığı bir sonuçtur. Tersine çatışma halindeki gruplar arasında bir tür ateşkestir, o nedenle de güçler dengesindeki, taraflardan . birine zafer getirecek bir kaymadan zarar görmeye her zaman açıktır. Başka bir deyişle: Eğer Sovyetler Birliği'nde demokrasi, yalnızca Gorbaçov ya da Yeltsin gibi haris politikacıların yerleşik parti aygıtını parçalamak için demagojik bir sopaya ihtiyacı olduğu için kurulacaksa, o zaman şu ya da bu tarafın zaferi durumunda demokratik ilerleme yeniden geri döndürülebilir dernektir. Aynı uzavurmaya göre, Latin Amerika'daki demokrasi de otoriter sağcılar ile ^otoriter solcular ya da güçlü sağcı gruplar arasındaki bir uzlaşmadan başka birşey değildir. Her grubun kendine göre bir toplum anlayışı vardır ve bir grup iktidarı ele geçirecektir.

Bu, belli bazı ülkelerde demokrasiyi hazırlayan sürecin yerinde bir anlatımı olabilir, ama eğer demokratik sistem hiçbir taraf açısından birincil tercih değilse, bu durumda fazlaca istikrarlı olamaz. O nedenle, bu teori demokrasi yönündeki evrensel gelişmeyi açıklayamamaktadır00'

İlerleyen sanayileşmenin, doğal olarak liberal hakları ve demokratik katılımı tercih eden eğitim düzeyi yüksek orta sınıf toplumları yarattığını öne süren yaklaşım da, belli bir noktaya kadar doğrudur. Eğitimin, demokrasinin zorunlu

bir önkoşulu olmasa da son derece arzu edilir bir eklentisi olduğu tartışma götürmez. Çoğunluğun okuma-yazma bilmediği, dolayısıyla yurttaşların tercih olanakları konusunda bilgilenmesinin söz konusu olmadığı bir toplumda işleyen bir demokrasi pek düşünülemez. Ama eğitimin insanları kaçınılmaz qlarak demokratlaştırdığmı iddia etmek tamamen farklı bir şeydir. Sovyetler Birliği, Çin, Güney Kore, Tayvan ya da Brezilya gibi çok farklı ülkelerde eğitim düzeyinin yükselmesi ile demokratik normların yaygınlaşması arasında gerçekten bir bağlantı saptanmıştır. Demokratik fikirler günümüzde dünyadaki çeşitli eğitim merkezlerinde moda olmuştur. O nedenle, örneğin Los Angeles'de mühendislik eğitimi gören Tayvanlı bir öğrencinin, demokrasinin modern ülkeler için politik örgütlenmenin en yüksek biçimi olduğu inancıyla ülkesine geri dönmesinde şaşılacak birşey yoktur, Ama bu, onun Tayvan için ekonomik bakımdan zorunlu olan mühendislik öğrenimiyle yeni demokratik inançları arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu iddia etmekten tamamen farklı birşeydir. Aslında, eğitimin otomatik olarak demokratik değerlerin içselleştirilmesine yol açtığını düşünmek önemli ölçüde demokratların kendini bilmezliğinin bir göstergesidir. Demokratik fikirlerin bu kadar genel kabul görmediği dönemlerde Batı'da öğrenim gören gençler, çoğu kez kendi ülkeleri için komünizm ya da faşizmin en iyisi olduğu inancıyla memleketlerine geri dönüyorlardı. Birleşik Devletler'deki'ya da öteki Batı ülkelerindeki yüksek öğrenim günümüzde gençlere genel olarak 20. yüzyıl düşüncesinin tarihselci ve relativist perspektifini vermektedir. Farklı fikirlere karşı belli bir hoşgörüyü içerdiği için, bu onları liberal bir demokrasideki yaşama hazırlıyor. Ama" relativist perspektif, onlara aynı zamanda liberal

demokrasinin öteki hükümet biçimlerine üstün olduğunu kabul etmek için mutlak bir neden olmadığını da öğretir.

En gelişmiş Sanayi ülkelerinde orta sınıfın eğitim görmüş üyelerinin genel olarak demokrasiyi çeşitli otoriter hükümet biçimlerine tercih etmesi olgusu, bunun niçin böyle olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

Demokrasi terci-

hinin bizzat sanayileşme sürecinin mantığı tarafından dikte edilmediği açıktır. Aslında bu sürecin mantığı tam da karşıt yöne işaret eder görünmektedir. Çünkü ekonomik büyümeden başka bir amaç tanımayan bir ülke için, ne liberal demokrasi ne de demokratik ya da leninist tipte bir sosyalizm uygun bir hükümet biçimidir; en uygun görünen, bazı uzmanların "bürokratik-otoriter devlet", bizim ise "piyasa yönelimli otoritarizm" olarak adlandırabileceğimiz, ekonomide liberalizm ile politikada otoritarizmin bir bileşimidir.

Modernleşmenin, piyasa yönelimli otoriter bir devlette ekonomik bakımdan demokraside olduğundan daha başarılı geliştiğinin sayısız ampirik kanıtı vardır. Tarihte en göz kamaştırıcı büyüme başarılarının bazıları bu tür sistemlerde gerçekleşmiştir. Örnek olarak; Alman İmparatorluğu, Meici Dönemi Japonya'sı, Vitte ve Stolipin dönemi Rusya'sı ve daha yakın zamanlarda 1964'deki askeri darbe sonrasındaki Brezilya, Pinochet dönemindeki Şili ve doğal olarak As-ya'daki Yeni Sanayileşen ülkeler sayılabilir.6" 1961-1968 arasında Hindistan, Seylan, Filipinler, Şili ve Kosta Rika dahil olmak üzere, Üçüncü Dünya'daki demokrasilerde yıllık büyüme oranı yalnızca yüzde 2,1 iken, muhafazakar-otori-ter rejimler (İspanya, Portekiz, İran, Tayvan, Güney Kore, Tayland ve Pakistan) ortalama yüzde 5,2'lik bir oran tuttu-rabilmişti.02'

Piyasa yönelimli otoriter bir devletin ekonomik bakımdan demokrasiye oranla daha başarılı olmasının nedenleri açıktır; Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi adlı kitabında Josef Schumpeter bunları sıralamıştır: Demokratik bir devlette seçmenler serbest piyasa ekonomisinin ilkelerini teorik olarak benimsemiş olabilir, ama kendi kısa vadeli ekonomik çıkarları söz konusu olduğunda bundan hemen vazgeçerler. Başka bir deyişle: Demokratik devletlerde ekonomik bakımdan rasyonel kararlar hiç de

otomatik olarak alınmaz; ekonomik olarak tehdit altında bulunan gruplar demokrasilerde kendi konumlarını korumak için politik güçlerini kolaylıkla devreye sokarlar. Demokratik hükümetler farklı çıkar gruplarının taleplerini dikkate almak zorundadır. Çoğunlukla genel refah için otoriter hükümetlere

oranla daha çok harcama yaparlar; müterakki vergiler getirerek üretim itkilerini azaltır ve başarısız ve rekabet yeteneği kalmamış sanayileri desteklerler. Bunun sonuçları kural olarak bütçe açığının büyümesi ve enflasyon oranının yükselmesidir. Birleşik Devletler bunun için iyi bir örnektir. Amerikan hükümeti seksenli yıllarda üretilenden çok daha fazla, harcama yaptı, sonuçta bütçe açığı sürekli artmaya başladı. Hükümet bununla, sırf şu andaki yüksek tüketim düzeyini koruyabilmek için gelecekteki ekonomik büyümeyi ve gelecek kuşakların olanaklarını kısıtlamış ol-, du. Öngörü eksikliğinin uzun vadede gerek politik, gerekse ekonomik bakımdan zararlı olabileceği yolundaki yaygın endişelere rağmen, Amerikan demokrasisi, bütçe kesintileri ile vergi artırımlarının getireceği sıkıntının adil olarak nasıl dağıtılabileceğine karar veremediği için bu problemi çözebilecek durumda değildi. Özetle, Amerikan demokrasisi son yıllarda yüksek bir ekonomik işlevsellik düzeyi sergileyebilmiş değildir.

Buna karşılık otoriter rejimler, büyümeyi frenleyecek yeniden dağılım çabalarından etkilenmeden gerçekten liberal bir ekonomi politikası uygulamaya ilkesel olarak daha elverişlidir. Batmakta olan sanayi dallarındaki işçilere karşı sorumlulukları yoktur ve yalnızca politik bir gücü temsil ettikleri için verimsiz çalışan dallan subvanse etmek zorunda değillerdir. Uzun vadeli büyümenin çıkarma tüketimi kısmak için devlet gücünü fiilen devreye sokabilirler. Altmışlı yıllardaki güçlü büyüme döneminde Güney Kore hükümeti, grev yasağı koyarak ve işçilerin tüketim ve sosyal hakları üzerine konuşulmasını yasaklayarak ücret taleplerini bastırdı.

Güney Kore'nin 1987'deki demokratikleşmesini muazzam bir grev .dalgası izledi ve demokratik olarak seçilmiş yeni hükümet uzun süre bastırılmış ücret taleplerini karşılamak zorunda kaldı. Sonuç, Güney Kore'nin ücret

maliyetlerinin son derece artması ve uluslararası rekabet yeteneğinin azalması oldu.

Komünist rejimler tüketicileri acımasızca sıkarak muazzam tasarruflar ve yatırımlar gerçekleştirdiler, ama rekabetin eksikliği, onların uzun vadeli büyüme ve modernleşme yeteneklerini kısıtladı. Buna 162

karşılık piyasa yönelimli otoriter rejimler her iki dünyanın avantajlarına da sahiptir: Hem toplumlarında görece yüksek bir sosyal disiplin düzeyi gerçekleştirebilirler, hem de ekonomiyi yenilenmeye ve en modern teknolojileri kullanmaya cesaretlendirecek kadar özgürlük sunabilirler.

Demokrasinin ekonomik başarısına karşı bir eleştiri, onun yeniden dağılım ve mevcut tüketim düzeyinin korunması yararına ekonomiye aşırı müdahale etmesi ise, ikinci bir eleştiri de yeterince müdahale etmediğidir. Otarşi yanlısı otoriter rejimler ekonomik politikalarında Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'daki gelişmiş demokrasilere oranla çok daha fazla devletçidir. Ama onların devletçiliği yeniden dağılıma ya da sosyal adalete değil, yalnızca hızlı ekonomik büyüme amacına hizmet etmektedir. Devletin belli ekonomik sektörleri ötekilerin zararına subvanse ettiği ya da desteklediği, "sektörel sanayi politikaları" olarak adlandırılan politikaların, Japonya ve Asya'daki yeni Sanayileşmiş Ülke-ler'in ekonomileri için uzun vadede bir yardımdan çok bir engel olup olmadığı pek açık değildir. Ama yetkin bir şekilde uygulanan ve rekabetçi bir piyasanın geniş parametreleri içinde kalan devlet müdahelesinin son derece yüksek büyüme düzeyleriyle tamamen uyum için olduğu apaçık görülmüştür. Tayvan'daki ekonomik planlamacılar yetmişli yılların sonunda ve seksenlerin başında- yatırımları, bunun bu sektörlerde çalışanları büyük ölçüde yoksulluğa ve işsizliğe itmesine rağmen, tekstil üretimi gibi hafif sanayilerden elektronik ve yarı iletken üretimi gibi modern sektörlere kaydırabildiler. Tayvan'da bu tür bir sektörel sanayi politikası, ancak devlet planlamacılarını kararlarını yalnızca verimlilik ölçütlerine göre alabilecekleri şekilde politik baskılardan koruduğu için mümkün olabildi. Ya da başka türlü ifade edersek: Sektörel politika, Tayvan demokratik olarak yönetilmediği için mümkün oldu. Oysa Amerika Tayvan'dan ve öteki Yeni Sanayileşen Ülkeler'den daha demokratik olduğu için, tam da bu nedenden, rekabet yeteneğini iyileştirmede sektörel politika Amerika'da hiç de elverişli bir araç olmazdı.

Planlama süreci kısa süre-içinde, ya verimsiz çalışan dallan desteklemeye ya da belli

çıkar gruplarına arka çıkmaya çalışacak olan Kongre'nin baskısının kurbanı olurdu.

Ekonomik gelişme ile liberal demokrasi arasında tartışılamaz bir bağlantı var; dünyaya şöyle bir baktığımızda bu hemen göze çarpıyor. Ama bağlantı, ilk bakışta göründüğünden çok daha karmaşık ve şimdiye kadar öne sürülen teorilerin hiçbiri bunu yeterince açıklayamıyor. Modern doğa biliminin ve onun ilerlettiği sanayileşme sürecinin mantığı politika alanında, ekonomide olduğu gibi tek bir yöne işaret etmiyor. Liberal demokrasi yüksek düzeyde gelişmiş sanayi toplumuyla bağdaşmaktadır ve birçok sanayileşmiş ülkenin yurttaşları tarafından tercih edilmektedir. Ama ekonomik gelişme düzeyi ile politik sistem arasında zorunlu bir bağlantı var gibi görünmemektedir. Amaca yönelik tarihimizin temelindeki mekanizma, liberal olduğu kadar bürokratik-otoriter bir geleceğe de yol açabilir. O nedenle otoritarizmin güncel krizi ve dünya çapındaki demokratik devrim için başka nedenler aramak zorundayız.

11 Eski Sorunun Yanıtı

Kant'ın, kozmopolit bir açıdaıi evrensel bir tarih yazmanın mümkün olup olmadığı sorusuna bizim geçici yanıtımız, evet'dir.

Modern doğa biliminin gelişme mekanizmasının yardımıyla tarihin son yüzyıllardaki girişini bağlantılı ve amaca yönelik olarak izleyebiliyoruz. Kuzey Amerika ve Avrupa'nın deneyimlerini artık bütün insanlığın deneyimiyle öz-deşleştiremeyeceğimiz bir çağda, mekanizma gerçekten evrensel olmuştur. Brezilya ormanlarındaki ya da Papua-Yeni Guinea'daki hızla yok olmakta olan kabilelerden başka insanlığın, doğa bilimlerinin mekanizmasının etkisi altında olmayan ve modern tüketim kültürünün evrensel ekonomik bağıyla ötekilerle birleşmemiş tek bir parçası bile yoktur. Son yüzyıllarda, merkezinde teknoloji tarafından belirlenen

ekonomik büyümenin ve bunun üretilmesi ve ayakta tutulması için gerekli kapitalist sosyal ilişkilerin durduğu bir tür hakiki dünya kültürünün oluşmuş olduğunu kabul etmek, taşralılığın değil dünyaya açıklığın bir göstergesidir. Tokugava Dönemi Japonya'sı ve Bab-ı Ali'den Sovyetler Birliği, Çin Halk Cumhuriyeti, Burma ve İran'a kadar, dünya çapındaki bütünleşmeye karşı koymayı deneyen bütün toplumlar, geri çekilme savaşlarını ancak bir ya da iki kuşak sürdürebildiler. Üstün bir askeri makine karşısında boyun eğmek zorunda kalmayanlar bile, modern doğa bilimi sayesinde yaratılan parıltılı maddi dünyanın çekiciliğinden kendilerini kurtaramadılar. Elbette her ülke yakın gelecekte bir tüketim toplumu olamaz, ama bugün dünyada önüne bu hedefi koymayan neredeyse tek bir ülke bile yok.

165

Modern doğa biliminin bugünkü düzeyinde artık tarihin devrî gelişmesine ilişkin görüşlerde ısrar etmek mümkün değildir. Bu, tarihte tekrarlar olmadığı anlamına gelmez. Tukidides'i okuduğunuzda, Atina ile Sparta arasındaki düşmanlık ile Soğuk Savaş sırasında ABD-Sovyet rekabeti arasında paralellikler olduğunu görebilirsiniz. Antik Çağ'ın büyük güçlerin periyodik yükseliş ve düşüşleri .ile günümüz büyük güçlerinin kaderi arasında da benzerlikler vardır. Ama tekrarlar arasirjda hareket ve hatırlamanın olduğu unutulmazsa, tarihin çok gerilerde kalmış belli kalıpların tekrarlanması ile tarihin amaca yönelik diyalektik gidişi pekâlâ bağdaşabilir. Atina demokrasisi modern bir demokrasi değildi ve kimi açılardan Stalin dönemindeki Sovyetler Birliği'ni andırsa da, Sparta'nın günümüzde bir benzeri yoktur. Eflatun ile Aristo'nun öngördükleri gibi gerçekten devrî bir tarih, ancak geçmiş zamanların bütün anılarının kaybolmasıyla sonuçlanacak global bir felaket durumunda mümkün olabilirdi. Ama atom silahları ve global ısınma döneminde bile, modern doğa bilimi fikrini tamamen silecek bir felaket düşünülemez. Ve bu vampirin kalbine kazık saptamadıkça; O, bütün sosyal, ekonomik ve politik sonuçlarıyla birlikte birkaç kuşak içinde yeniden geri gelecektir. Köklü anlamda bir yön değişikliği, insanların modern doğa biliminden ve onun yarattığı dünyadan tamamen kopmaları gerektiği anlamına gelirdi. Günümüzde her hangi bir toplumun böyle bir yola karar verme olasılığı pek yoktur ve zaten askeri rekabet, devletleri mevcut dünyanın zoraki üyeleri yapmaktadır.

Şimdi 20. yüzyılın sonunda, Hitler ve Stalin'in rejimlerinin toplumsal örgütlenmenin gerçek seçeneklerinden çok, tarihin çıkmazla sonuçlanan yan yollan olduğu daha nettir. Totaliter sistemlerin insan maliyeti dayanılmaz boyutlardaydı, ama en saf biçimleri bile bir insan ömründen daha kısa bir süre içinde çöktü; Hitlerizm 1945'de, Stalinizm 1956'da sona erdi. Başka ülkeler, örneğin 1949'daki devrimden sonra Çin ya da yetmişli yılların ortasında Kamboçya'da soykırıma başladıklarında Kızıl Khmerler, bu totaliter sistemleri şu ya da bu biçimde kopya etmeyi denediler.

Arada; Kuzey Kore, Güney Yemen, Etyopya, Küba ve Afganistan'daki gibi sol eğilimli, İran, Irak ve Suriye'deki gibi sağ eğilimli çok sayıda çirkin küçük diktatörlükler oldu.(w Modern zamanlarda totaliter bir egemenlik kurma yolundaki bütün bu denemeler, üçüncü Dünya'nın görece geri, yoksul ülkelerinde gerçekleşti.0'

Komünizmin, gelişmiş dünyâda ilerleyememiş, ancak sanayileşmenin ilk aşamalarında bulunan ülkelerde bir varlık gösterebilmiş olması olgusu, Walt Rostow'un deyimiyle, "totaliter şeytana uy-ma"nın öncelikle bir

"geçiş hastalığı" özgül politik ve toplumsal koşullar nedeniyle sosyo-ekonomik gelişmenin belli bir aşamasında bulunan ülkelerde ortaya çıkan patolojik bir durum olduğu sonucuna götürmektedir.®

Peki ama, son derece gelişmiş bir ülkede ortaya çıkan faşizm için ne diyeceğiz? Alman nasyonel sosyalizmini bizzat modernliğin özgül bir ürünü olarak görmek yerine, onu bir "tarih aşaması"na dahil etmek nasıl mümkün olabilir? Otuzlu yılların atalet içindeki kuşağı, uygarlığın ilerlemesi sayesinde çoktan aşılmış

olduğunu sandığı nefret patlamalarıyla karşılaştığında ani bir şoka uğradı; o zaman, şimdiye kadar varlığından haberdar olmadığımız bir kaynaktan beslenecek yeni bir dalganın bizi şaşkın bir şekilde yakalamayacağını kim garanti edebilir?

Yanıt, elbette bir güvencenin olmadığı ve gelecek kuşaklara bir daha Hitler ya da Pol Pot'larin olmayacağı yolunda bir söz veremeyeceğimizdir. Bugün,

sözde Hegel'i izleyerek, Almanya'nın 1945'de demokratik bir ülke olabilmesi için Hitler'in gerekli olduğunu ileri sürecek birisi alay konusu olurdu. "Öte yandan evrensel bir tarih, insanlığın gelişmesinde anlamlı bir mWel ortaya çıkarabilmek için her tiranlık rejimini ve her savaşı haklı göstermek zorunda değildir. Nasıl dinazorların aniden yok olmuş olması biyolojik evrim teorisinin değerini azaltmıyorsa, tarih sürecinin büyük ve açıklanamaz görünen kesintilere sahip olduğunu kabul etmek de, onun gücünden ve uzun vadeli kurallığın-dan birşey kaybettirmez.

Yahudi soykırımının dehşeti bizi hep düşündürtmeli ve utandırtmalıdır, ama Holocaust'a atıfta bulunmak ve insan-16.7

lık tarihindeki ilerleme ve rasyonellik tartışmasının bununla sona ereceğini beklemek yeterli olmaz.

Holocaust'un tarihsel nedenleri üzerine rasyonel bir tartışmadan kaçınma yolunda bir eğilim vardır; aynı şey, caydırıcılık ya da stratejik atom silahlarının kullanımı üzerine rasyonel bir tartışmaya yanaşmayan nükleer silah karşıtları için de geçerlidir. Her iki durumda da, tartışmadan kaçınmanın temelinde, böylesi bir

"rasyonelleştirme"nin insan kırımını şirin gösterebileceği endişesi yatmaktadır. Holocaust'u modern çağın merkezi olayı sayan birçok yazar, bunun eşi görülmedik zalimliği yüzünden tarihsel olarak bir kerelik bir olay olduğunu ileri sürerken, onun aynı zamanda muhtemelen her toplumun derinlerinde saklı duran evrensel kötülüğün bir tezahürü olduğunu da belirtmektedir. Oysa biri ötekini dışlamaktadır: Eğer söz konusu olan tarihte başka bir örneği olmayan benzersiz bir zalimlikse, o zaman bunun nedenleri de eşsiz ve benzersiz olmak durumundadır ve aynı bağlamın başka bir zamanda başka bir ülkede bir kere daha ortaya çıkması -

beklenemez/* Bu durumda, Holocaust'u modern çağın bir biçimde gerekli bir unsuru olarak kabul edemeyiz. Buna karşılık, eğer Holocaust evrensel kötülüğün bir tezahürü olarak görülürse, o bu durumda yalnızca, tarihin lokomotifini yavaşlatan ama onu rayından çıkartmayı başaramayan, hiçbirimizin yabancısı olmadığı milliyetçi aşırılıklar olgusunun keskin bir ifadesinden başka birşey değildir.

Ben, Holocaust'un Almanya'da yirmili ve otuzlu yıllarda etkide bulunmuş olan tarihsel olarak bir kerelik koşulların ortaya çıkardığı tarihsel bakımdan benzersiz bir kötülük olduğu görüşüne yatkınım. Böylesi koşullar günümüzün gelişmiş ülkelerinin çoğunda eğilim olarak bile söz konusu değildir ve bunların geleceğin toplumlarında tekrarlanması çok zor, hatta muhtemelen imkânsızdır. Uzun ve gaddar bir savaşta yenik düşmek ve ekonomik bunalım gibi birçok koşul tanıdık olgulardır ve başka ülkelerde tamamen tekrarlanabilir. Başka koşullar, o dönemin Almanya'sının, antimateryalizmi ve mücadele etme ile kurban vermenin yüceltilmesini kapsayan özgül entellektüel ve kültürel ge-168

leneğiyle bağlıdır. Bu açıdan Almanya o zamanlarda liberal komşuları Fransa ve İngiltere'den çok farklıydı.

Bu hiç de "modern" olmayan geleneği, Alman İmparatorluğu'nun 1870/71 Alman-Fransız Savaşı öncesinde ve sonrasında yaşadığı, son derece hızlı sanayileşme sırasındaki korkunç sosyal sarsıntılar pekiştirmişti.

Nasyonal sosyalizm, "geçiş hastalığının aşırı da olsa başka bir biçimi, modernleşme sürecinin bir yan ürünü olarak kabul edilebilir, ama hiçbir şekilde modernliğin gerekli bir unsuru sayılamaz.0' Bütün bunlar, tarihin ilgili aşamasını geride bıraktığımız için nas-yonel sosyalizm gibi bir olgunun bir daha tekrarlanmayacağı anlamına gelmez. Yalnızca faşizmin, bütün modernliğin yargılanmasına temel olmayacak patalojik ve aşırı bir durum olduğu anlamına gelir.

Stalinizmi ya da nazizmi toplumsal gelişmenin hastalıkları olarak nitelendirmek, onların muazzam dehşetini görmezden gelmek ya da kurbanları için acı duymamak anla-nıma gelmiyor. Jean-François Revel yüzyılımızın seksenli yıllarında bazı ülkelerde liberal demokrasilerin kurulmuş olmasının, son yüzyıl içinde totaliter rejimlerin kurbanı olmuş insanlara hiçbir yararının olmadığını vurgulamakta-dır.<6) O insanların hayatının harcanmış olması ve çektikleri acıların karşılanmasının hiçbir şekilde mümkün olmaması, bizi dilsiz kümamalı ve tarihin rasyonel bir kalıbının olup olmadığı sorusunu tartışmaktan alıkoymamahdır. Ortaya konulması mümkün olduğunda evrensel bir tarihin, bir tür dünyevi ilahiyat gibi işleyeceği, yani tarihin sonunun o zamana kadar olan biten herşeyi haklı göstereceği şeklinde yaygın bir görüş vardır. Mantıklı olunursa hiçbir

evrensel tarihten böyle bir talepte bulunulamaz. Evrensel bir tarih, baştan sona tarihteki olgu ve yapıların muazzam bir soyutlamasını gerektiren ve "tarih öncesi"ni oluşturan halkları ve dönemleri dikkate almayan zihinsel bir kurgudur. Kurgula-yacağımız her evrensel tarih, kaçınılmaz olarak, onları yaşayan insanlar üzerinde son derece gerçek etkilerde bulunmuş birçok olayı gerektiği gibi dikkate almayacaktır. Evrensel bir tarih yalnızca entellektüel bir araçtır, Tanrı'nın 169

yerine geçemez ve tarihin bütün kurbanlarına kişisel tazminat sunamaz.

Tarihsel gelişmede Holocaust gibi kesintilerin ortaya çıkmış olması, Yahudi kırımının bütün korkunçluğuna karşın, modern çağın bağlantılı ve son derece görkemli bir bütün oluşturduğu gerçeğini değiştiremez.

İnsanlar bütün tarihsel kesintilere karşın, modernleşme sürecinde benzer deneyimler yaşamaktadır.

Hayatın 20. yüzyılda bütün önceki yüzyıllardaki yaşamdan birçok bakımdan- temelden farklı olduğunu kimse yadırgayamaz. Gelişmiş demokrasilerde rahat bir hayat yaşayan ama tarihsel ilerleme fikrine burun çeviren insanların çok azı, yaşamlarını gerçekte, aslında insanlığın eski bir çağını temsil eden geri bir üçüncü Dünya ülkesinde geçirmek isterdi. Modernliğin insanın içindeki kötüye yeni boyutlar kazandırdığını da kabul edebiliriz, hatta insanlığın ahlâki bir ilerleme içinde olduğundan kuşku bile duyabiliriz, ama gene de tarihin belli bir amaca yönelik ve bağlantılı olduğuna inanabiliriz.

170

12 Demokratlar Olmadan Demokrasi Olmaz

Şimdiye kadar söylenenlerden, tasvir ettiğimiz mekanizmanın özünde tarihin ekonomik bir yorumu olduğu anlaşılmış olsa gerektir. "Modern doğa biliminin mantığı", bağımsız bir kuvvet değildir, tersine ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve kendilerini tehlikelere karşı koruyabilmek amacıyla doğayı fethetmek için bilimden yararlanan insanların faaliyeti üzerinde yükselir. Bilimin kendisi (ister makineli üretim, ister işbölümü şeklinde olsun), yalnızca teknolojik olanakların doğa yasalarıyla sınırlı ufkunu

belirler. İnsanı bu olanakları denemeye iten arzudur; bu, sınırlı sayıda "doğal" ihtiyacı karşılama arzusu değil, tersine ufku sürekli genişleyen son derece esnek bir arzudur.

Başka bir deyişle bizim mekanizmamız, tarihin bir tür marksist yorumudur; ama bu, tamamen marksist olmayan bir sonuca yol açmaktadır. "Bir yaratık olarak insan", üretme ve tüketme ihtiyacındadır. O

nedenle; köyden kente gelir, tarla yerine büyük fabrikalarda ya da bürolarda çalışır, babadan kalma zanaatla uğraşmak yerine emeğini en fazla karşılık teklif edene satar, öğrenim görür ve kendini saatin disiplinine tabi kılar.

Marx'in beklentisinin tersine, insana en eşit temelde mümkün olan en büyük sayıda ürünü üretme ve tüketme olanağını komünist değil, kapitalist toplum vermiştir. Kapitalin üçüncü cildinde Marx, komünizmde oluşacak özgürlük dünyasını şöyle tasvir eder:

Özgürlük dünyası gerçekte, ancak zorunluluğun ve dış amaçların dayattığı çalışmanın sona erdiği yerde başlar; bu, olayın doğası gereği gerçek maddi üretim alanının ötesinde bir yerdedir. İhtiyaçlarını karşılamak, yaşamını

sürdürmek ve yeniden üretmek için yabani nisan nasıl doğayla boğuşmak zorundaysa, uygar insan da öyledir ve o bunu, bütün toplum biçimlerinde ve her türlü üretim tarzı altında yapmak zorundadır. İnsanın gelişmesiyle birlikte bu doğal zorunluluk dünyası da genişler, çünkü ihtiyaçlar artar; ama aynı-zamanda bu ihtiyaçları karşılayan üretici güçler de genişler. Bu alanda özgürlük ancak, toplumsallaşmış insanın, birleşmiş

üreticilerin doğayla bu madde alışverişlerini rasyonel düzenlemelerinden, kör bir kuvvet gibi onun tarafından hükmedilmek yerine, onu ortak denetimleri altına almalarından; bu alışverişi en az kuvvet harcayarak ve kendi insani doğalarına en uygun ve onurlu koşullar altında gerçekleştirmelerinden ibaret olabilir. Ama bu, her zaman bir zorunluluklar dünyası olarak kalır. Özamaç olarak insanın kuvvetlerini geliştirmesi, hakiki özgürlük dünyası, ancak bunun ötesinde başlar, ama bu yalnızca, o

söz konusu zorunluluk dünyası temelinde yükselebilir.İşgücünün kısaltılması bunun temel koşuludur!"

Marksist özgürlük dünyası gerçekte dört saatlik çalışma günüdür; bir insanın öğleden önce yapacağı çalışmanın, gerek kendisinin gerekse ailesinin ve arkadaşlarının doğal ihtiyaçlarının karşılanmasına yeteceği bir toplumdur. Öğleden sonra ve akşam artık özgürdür ve avcı, şair ya da eleştirmen olarak faaliyet gösterebilir. Sovyetler Birliği ve eski Demokratik Alman Cumhuriyeti gibi reel sosyalizm ülkelerinde bu amaca bir anlamda ulaşılmıştı, çünkü çok az insan günde gerçekten dört saatten fazla çalışıyordu. Ama günün geri kalan kısmında şiir ya da eleştirel makaleler yazan pek yoktu, çünkü insan soluğu hemen cezaevinde' alabilirdi. İnsanlar zamanlarını daha çok kuyruklarda bekleyerek, kafa çekerek ya da kirli bir sahilde, tıka basa dolu bir dinlenme evinde yapacakları yıllık tatillerini planlamakla geçiriyorlardı. Ne var ki, temel ihtiyaçların karşılanması için gerekli çalışma süresi sosyalist bir toplumda dört saat-se, kapitalist bir toplumda bir ya da iki saatti; ve işgününü tamamlayan altı ya da yedi saatlik "fazla çalışma", yalnızca kapitalistlerin cebini doldurmakla kalmıyor, aynı zamanda

işçilerin otomobiller, çamaşır makineleri, barbeküler ve kamp arabaları satın almalarını sağlıyordu. Bunun gerçekten anlamlı bir "özgürlük dünyası" olup olmadığı bir yana, ama bir Amerikan işçisi her durumda

"zorunluluklar dünyasından Sovyet meslektaşına oranla daha fazla kurtulmuştu.

Elbette, bir işçinin istatistiksel üretkenliği onun mutluluğu konusunda mutlaka birşey ifade etmez. Maddi ihtiyaçların artan üretkenlikle arttığını Marks'da söyler. İşçilerin hangi toplumdan daha hoşnut olduğuna karar verebilmek için, hangi toplum biçiminin işçilerin ihtiyaçları ile üretkenlikleri arasında daha iyi bir denge kurabildiğine bakmak gerekir. İlginç olan, komünist ülkelerdeki insanların, bu yeni ihtiyaçları karşılayacak araçları yaratmadan, zamanla Batı tüketim toplumlarının sürekli genişleyen ihtiyaç ufkunu benimsemesidir. Erich Honecker sık sık Demokratik Alman Cumhuriyeti'ndeki yaşam standartınm

"imparatorluk döneminden çok yüksek" olduğunu söylerdi. Bu ülkedeki yaşam standartı gerçekten de insanlık tarihindeki birçok toplumdan daha yüksekti ve insanların "doğal ihtiyaçla-rı"mn karşılanması için gerekli olanın çok üstündeydi. Ama bu olgu hemen hemen hiç bir rol oynamıyordu. Doğu Alman yurttaşları kendilerini imparatorluk dönemindeki insanlarla değil, Batı Almanya'daki çağdaşlarıyla karşılaştırıyordu ve bu karşılaştırmada kendi ülkeleri hiç de iyi bir not almıyordu.

Eğer insan, her şeyden önce arzuları ve aklı tarafından yönlendirilen ekonomik bir varlık ise, o zaman diyalektik tarihsel gelişme sürecinin farklı toplum ve kültürlerde görece benzer bir gidiş sergilemesi gerekir.

Bu, tarihsel değişime temel olan kuvvetlerin genelde ekonomik bir yorumunu marksizmden ödünç almış

olan "modernleşme teorisinin teziydi. Şimdi doksanlı yıllarda modernleşme teorisi onbeş ya da yirmi yıl öncesine oranla çok daha ikna edici görünmektedir; o zamanlar ise akademik çevrelerde yoğun bir eleştiriyle karşılaşıyordu.'Yüksek bir ekonomik gelişme düzeyine ulaşan bütün ülkeler, farklı yönlerde gelişmek yerine birbirlerine oldukça benzer hale geldiler. Bir ülke 173

tarihin sonuna varabilmek için birçok farklı yol deneyebilir, ama burada kapitalist-liberal-demokratik sistem dışında iyi işleyen modernlik türü pek yoktur.'2' Söz konusu olan ister İspanya ve Portekiz, ister Sovyetler Birliği ve Çin, isterse Tayvan ve Güney Kore olsun, bütün ülkeler modernleşmede aynı yöne yönelmişlerdir.

Ekonomik yönelimli bütün tarih teorileri gibi modernleşme teorisi de yeterince doyurucu değildir. Ancak insan ekonomik bir varlık olduğu ve ekonomik büyümenin ve endüstriyel rasyonelliğin gerekleri tarafından yönlendirildiği ölçüde geçerlidir. Tartışılmaz üstünlüğü, bireyin ve özellikle insan toplumunun, zamanının çoğunda gerçekten de bu motifle davranmasından kaynaklanmaktadır. Ama ekonomiyle hiçbir ilgisi olmayan başka motifler de vardır ve tarihteki kesintilerin, birçok savaşın ve Hitler ve Humeyni gibi olguları ortaya çıkaran dinsel, ideolojik ya da milliyetçi tutku patlamalarının nedeni de bu alanda yatmaktadır.

Gerçek bir evrensel insanlık tarihi ise yalnızca gelişme eğilimlerini değil, aynı zamanda kesintileri ve beklenmedik olguları da açıklayabilmek zorundadır.

Şimdiye kadarki tartışmadan, yalnızca ekonomik olarak kavranmaya çalışıldığında, demokrasi olgusunun yeterince açıklanmadığı görülmüş olmalıdır. Tarihin ekonomik bir yorumu bizi liberal demokrasinin vaat edilmiş topraklarının kapısına kadar getirmekte, ama bunu aşmada pek yardımcı olmamaktadır. Ekonomik modernleşme süreci, kabile ve tarım toplumlarının yüksek eğitim düzeyine sahip kentleşmiş orta sınıf toplumlarına dönüşmesi gibi büyük kapsamlı toplumsal değişiklikleri birlikte getirmektedir; bu değişiklikler bir anlamda demokrasinin maddi önkoşullarıdır. Ama bu süreç demokrasinin kendisinin nasıl oluştuğunu açıklamamaktadır, çünkü yakından incelediğimizde demokratik sistemin ekonomik görüşler temelinde seçildiğine hemen hemen hiç rastlamıyoruz. Birleşik Devletler ve Fransa'daki ilk büyük demokratik devrimler, İngiltere'de Sanayi Devrimi'nin daha yeni başladığı ve Fransa ile Birleşik Devletler'de bugün anladığımız anlamda bir ekonomik "modernleşme"nin daha henüz gerçekleşmediği bir dö-

'nemde gündeme geldi. Bu devletlerin yuttaşlarının insan haklarından yana tutum alması, buna göre sanayileşme süreci tarafından koşullandırılmış olamaz. Amerika'nın Kurucu Babaları, İngiliz Tahtı'nın parlamentoda temsil edilmemelerine rağmen kendilerini vergilendirmeye çalışmasına kızmış olabilirler, ama bağımsızlık ilân etme ve Büyük Britanya'ya karşı yeni bir demokratik düzen için mücadele etme kararları, ekonomik verimlilik perspektifiyle kolay kolay açıklanamaz. O dönemde özgürlüksüz bir refah tercihi de pekâlâ söz konusuydu; dünya tarihinin bir çok noktasında bunun seçildiği olmuştur. Birleşik Devletler'deki Bağımsızlık Bildirgesi'ni reddeden İngiltere'ye sadık plantas-yoncular, 19- yüzyıldaki Almanya ve Japonya'daki otoriter modernleşmeciler, diktatoryal bir komünist partinin süregelen vasiliği altında ülkesine ekonomik liberalleşme ve modernleşme getirmeye çalışan Deng Hsiaoping ve demokratik bir rejim çerçevesinde ülkesindeki parlak ekonomik büyümenin mümkün olamayacağını iddia eden Singapurlu Lee Kuan Yev örnek olarak sayılabilir. Ama gene de bütün

zamanlarda insanlar o hiç de ekonomik olmayan adımı atmaya cesaret etmiş ve yaşam ve servetlerini demokratik haklar için mücadelede riske atmışlardır.

Demokratlar, demokrasiyi özleyen, onu biçimlendiren ve kendisi de onun tarafından biçimlendirilen demokratik insan tipi olmadan demokrasi olmaz.

Modern doğa biliminin ilerici gelişmesine dayalı bir evrensel tarih, bilimsel yöntem ancak 16. ve 17. yüzyılda geliştirilmiş olduğu için, yalnızca insanlık tarihinin son dört yüz yılı üzerine anlamlı açıklamalar yapabilir.

Ama ne bilimsel yöntem, ne de sonraki doğayı fethetme ve onu insan amaçlan için yararlı kılma çabalarının itici gücü olan insan arzusunun özgürleşmesi, ex nihilo (yoktan var olur gibi) Descartes ve Bacon'un kaleminden çıkmıştır. Geniş kapsamlı bir evrensel tarih, çoğunlukla modern doğa biliminin gelişmesi üzerinde yükselse de, bilimin, homo oeco-nomicuiun arzusuna temelxplan modernlik öncesi köken-, lerine ilişkin bir anlayışı da içermelidir.

Bu saptamalar, günümüzde dünya çapında gözlenen li-

beral devrimin temellerini ya da evrensel tarihin yasalarını anlama çabamızda henüz fazla bir yol alamadığımızı göstermektedir. Modern ekonomik, dünya yaşamımızın büyük bir bölümünü demir pençeleri içinde tutan muazzam ve etkileyici bir sistemdir, ama bunun oluşum süreci ne tarihin kendisiyle tam örtüşmekte,- ne de kendi başına bize tarihin sonuna ulaşmış olup olmadığımızı anlatabilmektedir. Bu soruyu yanıtlamak için, Marx'a ve O'nun tarihe ilişkin ekonomik yorumundan kaynaklanan toplum bilim geleneğine değil, Marx'in "idealist" önceli Hegel'e başvurmak daha yerinde olur. Hegel, Kant'm evrensel bir tarih yazma çağrısını kabul edip bu işe girişen ilk filozoftu. Hegel'in tarihsel süreci ilerleten mekanizmaya ilişkin kavrayışı, Marx'in ya da günümüzün herhangi bir toplum bilimcisinin, kavrayışıyla karşılaştırılmayacak kadar derindi. Hegel'e göre, insan tarihinin ana itici gücü modern doğa bilimi ya da. arzusunun sürekli genişleyen ve doğa biliminin gelişmesini teşvik eden ufku değildi. Hegel daha çok ekonomik motiflerle hiçbir ilgisi olmayan bir itici güce, kabul

görme mücadelesine önem verir. Hegel'in evrensel tarihi, bizim çizdiğimiz mekanizmayı tamamlar ve " insan olarak insan" in ne olduğunu daha iyi anlamamıza yardım eder.

Bu ise bize, Yakın Çağ'ın tarihi için son derece tipik olan, ekonomik gelişmenin sakin ilerlemesi içindeki kesintileri, savaşları ve akıl .dışı patlamaları anlama olanağı verir.

Hegel'e geri dönüş bize, İnsanlık tarihi sonsuza kadar devam mı edecek, yoksa aslında tarihin sonuna ulaştık mı, sorusunu yanıtlamada kullanabileceğimiz bir çerçeve sunduğu için, bunun da ötesinde bir önem de taşımaktadır. Analizimizin çıkış noktası olarak, tarihsel sürecin geçmişte, Hegel ve Marx'in öne sürdüğü gibi, diyalektik geliştiğini, yani çelişkiler tarafından ilerletildiğini kabul etmek istiyoruz ve bu arada diyalektiğin fikirsel mi, yoksa maddi bir temele mi sahip olduğu sorusunu şimdilik bir kenara bırakmak istiyoruz.

Diyalektik demek, dünyanın herhangi bir yerinde toplumsal ve politik örgütlenmenin iç çelişkilere sahip bir biçiminin ortaya çıkması demektir. Bu, zamanla istikrarsızlaşır ve daha başarılı yeni bir örgütlenme biçimiy-

le yer değiştirir. Tarihin sonuna ne zaman ulaşacağı sorusu, bu durumda şu şekilde formüle edilebilir: Günümüzün liberal demokratik toplum düzeninde, tarihsel sürecin ilerleyeceğini ve yeni, daha yüksek bir düzen ortaya çıkaracağını gösteren "çelişkiler" var mıdır? Böyle bir çelişki ancak, son tahlilde liberal demokratik toplumların, altmışlı yılların toplum bilimcilerinin diliyle söylersek "sistem"in çöküşüne yol açabilecek kadar derin bir toplumsal hoşnutsuzluk ne- ¦ deni görebiliyorsak söz konusu olabilir. Günümüz liberal demokrasilerindeki bütçe açıklan, enflasyon, suçluluk, uyuşturucular gibi herkesin kabul ettiği ciddi

"problerri-!er"in varlığına işaret etmek yeterli değildir. Bir "prob-lem"in bir "çelişki" haline gelmesi için, onun yalnızca mevcut sistemin çerçevesi içinde çözülemeyecek kadar değil, ek olarak sistemin yasallığını onun kendi ağırlığı altında çökeceği şekilde zayıflatacak kadar ciddi olması gerekir. Örneğin, kapitalist toplumda proletaryanın sürekli yoksullaşması, Marx'a göre yalnızca bir "problem" değil, aynı zamanda bir

"çelişki"ydi, çünkü O'nun görüşüne göre bu, kapitalist toplumun bütün yapısını havaya uçuracak ve yerine başka bir toplumun geçmesini sağlayacak devrimci bir duruma yol açacaktı. Tersine, eğer toplumsal ve politik örgütlenmenin bugünkü biçimi esas özellikleri bakımından insanlar için tamamen tatmin edici ise, tarihin sona ermiş olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüz toplum düzeninde hâlâ çelişkilerin olup olmadığını nasıl anlayabiliriz? Bu sorunu çözmek için iki temel çıkış noktası vardır. Bir kere, günümüz tarihsel gelişmesinde belli bir toplum biçiminin üstünlüğünü gösteren bir kalıbın varlığının kanıtlanıp kanıtlanmayacağına bakabiliriz. Modern bir iktisatçı, nasıl bir ürünün "yarar" ya da "değer"ini mutlak olarak belirlemeye çalışmayıp, değerlendirmeyi piyasadaki fiyat oluşumuna bırakıyorsa, bizim de dünya tarihi "piyasa"sının kararını kabul etmemiz gerekir. İnsanlık tarihini toplumsal örgütlenmenin farklı rejimleri ya da biçimleri arasındaki bir diyalog ya da yarışma olarak düşünebiliriz. Toplumlar, bazen askeri fetihlerle, bazen ekonomik sistemlerin üstünlüğü sayesinde ve bazen de

daha istikrarlı iç politik birliklere sahip oldukları için, birbirlerine karşı zafer kazanarak ya da birbirlerinden daha uzun ayakta kalarak bu diyalogta birbirlerini saf dışı bırakırlar/3' Eğer insan toplumları yüzyıllar içinde tek bir politik örgütlenme biçimine, liberal demokrasiye yöneliyor ya da bu biçimde odaklanıyorsa, eğer hiçbir yerde liberal demokrasinin karşısında yaşam gücüne sahip başka seçenekler görünmüyorsa ve eğer liberal demokrasilerin yuttaşları yaşamlarından genel olarak hoşnutsa, o zaman diyalogun nihai bir sonuca vardığını söyleyebiliriz. Bu durumda bir tarih filozofu liberal demokrasinin kendi üstünlük ve nihai-lik iddialarını kabul etmek zorundadır. Die Weltgeschichte ist das WeltgerichtC*), kimin haklı olduğuna dünya tarihi karar verir/4'

Bu yaklaşım, "Güçlü olan haklıdır" deyişindeki gibi, yalnızca güce ve başarıya boyun eğmek anlamına gelmez. Vaktiyle bir süre için tarih sahnesine ayak basmış her tiranı ve sözde imparatorluk kurucusunu haklı göstermek gerekmez; söz konusu olması gereken bütün, dünya tarihi sürecini aşmayı başarmış olan rejim ya da sistemdir. Çünkü açıktır ki, kendini kabul ettiren sistem, insanlık tarihinin başından beri mevcut olan

problemi çözmeyi ve insanların ihtiyaçlarını karşılamayı başarmış olan sistemdir. Ve bu, sürekli değişim halindeki bir insanlık çevresinde ayakta kalma ve kendini bu değişime uydurma yeteneğine sahip bir sistemdir/5'

Böylesi "tarihselci" bir yaklaşım, ne kadar iyi düşünülmüş olursa olsun, şu soruyu gündeme getirir: Muzaffer sistem gibi görünen liberal demokrasinin "çelişkisiz" olduğu yolundaki tanımızın bir yanılsama olmadığından ve zamanla insan gelişmesinin yeni bir aşamasını başlatacak yeni çelişkilerin ortaya çıkmayacağından nasıl emin olabiliriz? Elimizde insan doğasının esas ve esas olmayan özelliklerinin hiyerarşisini belirleyen bir kavram olmadan, mevcut sosyal barışın insan arzularının gerçekten tatmin edilmekte oldu-

(*) Aim.: İnsanlık tarihi insanlık mahkemesidir.

ğunu mu, yoksa özellikle etkili bir polis aygıtının marifetini ya da devrimci bir fırtına öncesindeki sessizliği ¦

mi temsil ettiğini bilmek olanaksızdır. Fransız Devrimi arifesinde, Avrupa'nın birçok gözlemciye son derece başarılı ve tatmin edici bir toplumsal düzen olarak göründüğünü ve yetmişli yılların İran'ı ile seksenli yılların Doğu Avrupa'sının benzer bir izlenim uyandırdığını unutmamalıyız. Ya da başka bir örnek verirsek: Günümüzde birçok feminist, şimdiye kâ-darki tarihin büyük ölçüde "babaerkil" toplumlar arasındaki çatışmaların damgasını taşıdığını, buna karşılık uylaşmaya daha çok yönelik, daha özenli ve barışçı olacağı için "anaerkil" bir toplumun daha iyi bir seçenek olduğunu ileri sürmektedir. Günümüzde anaerkil toplumlar olmadığı için, bu ampirik olarak kanıtlanamaz/® Ama bu, feministlerin insan kişiliğinin kadın yanının kurtuluş olanakları konusundaki anlayışları doğru çıkarsa, gelecekteki bir zamanda böylesi toplumların olmayacağı anlamına gelmez. Ve eğer böylesi bir gelişme mümkünse, tarihin sonuna henüz ulaşmamışız demektir.

Tarihin sonuna ulaşıp ulaşmadığımız sorusuna yanıt bulmada ikinci çıkış noktasını, "tarih ötesi" olarak nitelendirebiliriz; bu, belli bir doğa anlayışına dayalıdır. Yani, mevcut liberal demokrasilerin uygunluğu tarih ötesi bir insan anlayışı açısından değerlendirilir. Bu yaklaşımda, yalnızca Büyük Britanya ya da Birleşik Devletler gibi mevcut toplumlardaki halkın hoşnutsuzluğunun ampirik kanıtlarına bakmakla yetinilmez, aynı zamanda insan doğasına ilişkin belli bir kavrayışa, sürekli var olan ama her zaman göze görünmeyen insanı insan yapan özelliklerin bütününe dayanılır. Buna bakarak çağdaş demokrasilerin bu ölçüte uygun olup olmadığına karar verilir. Bu yaklaşım bizi güncelliğin, yani tam da değerlendirmek istediğimiz toplumdan fışkıran ölçüt ve beklentilerin uranlığından kurtarır/7'

İnsan doğasının "bütün zamanlar için" belirlenmiş değil de, tersine kendini "tarihsel zaman içinde" yaratan birşey olması olgusu, bizi, ya içinde insanın kendisini yaratmasını gerçekleştirdiği kalıp olarak, ya da insanın tarihsel gelişmesinin yönelir göründüğü nihai nokta veya telos (erek) ola-179

rak insan doğası üzerine konuşmaktafı alıkoymamalıdır.00 Çünkü örneğin, Kant'ın öne sürdüğü gibi, insan aklı tam gelişmişliğe ancak uzun ve

bütünleşik bir toplumsal sürecin sonunda ulaşabilir olsa da, akıl gene de mutlak olarak insanın "doğal" bir yanıdır/*

Son çözümlemede, zaman üstü ve tarih ötesi bir ölçüte atıfta yapılmazsa, yani doğa temel alınmazsa, evrensel tarih bir yana, genel olarak tarih üzerine konuşmak mümkün değil gibi görünmektedir. Tarih verili birşey, geçmişin bütün olaylarının basit bir katalogu değil, önemli olayları önemsizlerden ayırdığımız istençli bir soyutlama eylemidir. Soyutlamada kullandığımız ölçütler değişkendir. Örneğin, son kuşaklarda askeri ve diplomasi tarihinden ayrılıp sosyal tarihe, kadının ve azınlıkların tarihine ya da günlük yaşamın tarihine yönelme eğilimi vardı. Tarihçilerin ilgisinin zengin ve güçlülerden sosyal merdivenin alt basamağında-ki insanlara kaymış olması olgusu, tarihsel temaların seçiminde artık ölçüt kalmadığı değil, yalnızca daha eşitlikçi bir bilince uygun düşen başka ölçütler seçildiği anlamına gelmektedir. Gerek diplomasi tarihçilerinin, gerekse sosyal tarihçilerin önemli ile önemsiz bir seçim yapabilmesi gerekir; her ikisinin de tarihin (ama aynı zamanda tarihçi olarak profesyonel tarihçinin yetkinlik alanının da) "dışında" bir yerde duran ölçütlere gönderme yapmaya ihtiyacı vardır. Bütün bunlar, çok daha yüksek bir soyutlama düzeyi gerektiren evrensel bir tarih için çok daha fazla geçerlidir. Bir evrensel tarih yazan, kendi tarihinin yolunun dışında oldukları için özünde tarih öncesi ya da tarih dışı olan birçok halkı ve dönemi dikkat dışı bırakmaya hazır olmalıdır.

Tarihin sonuna ne zaman ulaşılmış olacağı sorununu ciddi olarak ele almak istiyorsak, tarihi tartışmaktan doğayı tartışmaya geçmemiz kaçınılmaz görünmektedir. Yalnızca günümüz dünyasında hazır bulduğumuz

"ampirik" (görgül) materyale dayanırsak, liberal demokrasinin uzun vadeli geleceğe ilişkin şansını doğru saptayamaz, onunla henüz tanışmamış insanlar üzerinde yapacağı etkiyi ölçemez ve uzun süredir demokratik kurallara göre yaşamaya alışmış insanlar içinde ne kadar kök saldığını belirleyemeyiz. Bu-180

nun yerine, bir rejim ya da toplumsal sistemin iyi ya da kötü olduğunu kararlaştırmak için başvuracağımız tarih ötesi ölçütlerin doğasını doğrudan ve kesin olarak ortaya koymalıyız. Kojeve, evrensel ve homojen devlette yaşam yurttaşlar için tamamen tatmin edici olduğu için, tarihin sonuna geldiğimiz görüşündedir.

Başka bir deyişle; Kojeve'e göre modern liberal demokratik dünya çelişkilerden arınmıştır. Bu savı sınarken, şu ya da bu grubun veya kişinin yoksulluğu, ırkı ya da herhangi bir başka özelliği nedeniyle toplumun olumlu kazammlarına ulaşması engellendiği için son derece hoşnutsuz olduğu gibi, bir yanlış anlamaya dayalı itirazların bizi yolumuzdan şaşırtmasına izin vermek istemiyoruz. Derindeki soru çok daha ilkeseldir: Toplumun "olumlu kazanımları "insan olarak insan" için gerçekten iyi ve tatmin edici midir, yoksa politik egemenliğin ya da toplumsal örgütlenmenin başka bir biçimi tarafından sağlanabilecek ilkesel olarak daha yüksek bir tatmin biçimi düşünülebilir mi? Bu soruyu yanıtlayabilmek ve çağımızın gerçekten "insanlığın yaşlılık çağı" olup olmadığına karar verebilmek için, çok gerilere gidip, insanı doğa durumunda, tarihsel sürecin başında var olduğu şekliyle görmemiz, başka bir deyişle "ilk insan"a bakmamız gerekiyor.

1

m. kısım

KABUL GÖRME MÜCADELESİ

Başlangıç Ölümüne Bir Saygınlık Mücadelesi

Özgürlük ancak hayatın ortaya konmasıyla elde edilebilir; özbilincin esas doğasının çıplak varlık, yalnızca ilk görünümünün dolaysız biçimi olmadığı da ancak böyle sınanabilir ve kanıtlanabilir... Hayatını riske etmeyen birey kuşkusuz kişi olarak kabul görebilir-, ama o, bağımsız bir özbilinç olarak kabul görmenin hakikatına ulaşamaz.

- G. W. F. Hegel, Aklın Fenomenolojisi'" Her türlü antropogenetik, insanî arzu -özbilinci, insan gerçekliğini yaratan arzu- son tahlilde "kabul görme"

arzusunun bir türevidir. Ve hayatın insan gerçekliğini gün ışığına çıkarıp sınayan riske edilmesi, böyle bir arzuya hizmet eder. O nedenle, özbilincin

"kaynağından söz etmek, kaçınılmaz olarak "kabul görme" uğruna ölümüne bir mücadeleden söz etmek anlamına gelir.

- Alexandre Kojeve, Hegel Okumasına Giriş (2>

İspanya ve Arjantin'den Macaristan ve Polonya'ya kadar dünyanın dört bir yanında diktatörlükten kurtulup liberal demokrasiyi kurmaya koyulan insanların elde etmek istediği nedir? Buna genellikle salt eski politik düzenin yanlış ve adaletsizlikleri ile ilgili bir tür negatif yanıt verilmektedir: İnsanlar kendilerini ezen, nefret ettikleri albaylardan ya da parti şeflerinden kurtulmak, sürekli keyfi tutuklanma kor-185

kuşu olmadan özgürce nefes almak istemektedir. Doğu Avrupa ya da Sovyetler Birliği'nde yaşayanlar, kapitalizm ile demokrasi birçok insanın gözünde sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğu için, bununla Batı'nın refah düzeyine ulaşmayı da ummaktadır. Ama daha önce gördüğümüz gibi, özgürlük olmadan da refaha ulaşmak pekâlâ mümkün; İspanya, Güney Kore ya da Tayvan otoriter rejimler altında ekonomik bakımdan büyük gelişmeler gösterdi. Ama bütün bu ülkelerin yurttaşları için refah yeterli olmadı. Gerek 20. yüzyılın sonunda liberal devrimlerin, gerekse Fransız ve Amerikan Devrimleri'nden sonra 19- yüzyılda gerçekleşen devrimlerin ardında yatan temel insanî motifi saf ekonomik bir motif olarak göstermeye çalışmak, ilkesel açıdan eksik bir yaklaşım olur. Modem doğa biliminin oluşturduğu mekanizma tarihsel süreç için son çözümlemede doyurucu olmayan kısmi bir açıklama olarak kalmaktadır. Özgür hükümet biçiminin kendi başına bir çekiciliği vardır: Birleşik Devletler Başkanı ya da Fransa Cumhurbaşkanı özgürlük ve demokrasiyi övdüğünde, bunu bu değerlerin kendisi için yapar ve sözleri bütün dünyada yankı uyandırır.

Bu yankıyı anlayabilmek için, Kant'm çağrısına ilk yanıt vermiş ve birçok bakımdan hâlâ en ciddi sayılan evrensel tarihi yazmış filozof olan Hegel'e geri dönmemiz gerekir. Alexandre Kojeve'in yorumuna göre, Hegel bize tarihsel sürecin anlaşılmasında "kabul görme" mücadelesine dayalı ikinci bir "mekanizma"

sunmaktadır. Kabul görme kavramıyla, tarihin ekonomik yorumunu terketmek zorunda kalmadan, insanın itici güçlerini aydınlığa kavuşturmada bizi . marksist versiyondan ya da Marks'dan yola çıkan sosyolojik düşünce geleneğinden çok daha ileri götüren ve hiçbir şekilde materyalist olmayan bir tarihsel diyalektiğe yeniden ulaşmış bulunuyoruz.

Elbette, Kojeve'in burada aktarılan yorumu Hegel'e gerçekten uygun mudur, yoksa Hegel'den çok Kojeve'den kaynaklanan bir fikir karmaşası mıdır, sorusu haklı bir sorudur. Kojeve, Hegel'in düşünce yapısından kabul görme mücadelesi ve tarihin sonu gibi belli unsurları almakta, 186

ama Hegel'den fajklı olarak bunları merkeze yerleştirmektedir. Özgün Hegel'i doğru anlamak herhalde önemli bir görev olurdu, ama burada bizi ilgilendiren bir anlamda saf biçimindeki Hegel değil, Kojeve'in yorumladığı Hegel'dir; hatta diyebiliriz ki, Hegel-Kojeve adında sentetik yeni bir filozoftur. Bundan sonra Hegel'e gönderme yaptığımızda, Hegel-Kojeve'e gönderme yapıyoruz demektir; ve bizi ilgilendiren şey, onları ilk geliştirmiş olan filozoflardan çok fikirlerin kendisidir.®

Liberalizmin gerçek anlamını ortaya çıkarmak için daha da gerilere gitmek ve liberalizmin gerçek babalan olan Hobbes ve Locke'u ele almak gerektiği düşünülebilir. Büyük Britanya, Birleşik Devletler ve Kanada gibi, Anglosakson geleneğine dayalı en eski ve dayanıklı liberal toplumların özanlayışlarını belirleyen, daha çok Locke'un düşünceleri olmuştur. Hobbes ve Locke'a, gerçekten geri döneceğiz, ama iki nedenden Hegel bizim için özel bir önem taşıyor: Birincisi Hegel, Hobbes ve Locke'unkinden daha soylu bir liberalizm anlayışına yardımcı olmaktadır. Çünkü Locke'un liberalizminin ilanıyla neredeyse aynı zamanda, liberal fikirler üzerine kurulu toplumdan ve özellikle bu toplumun tipik ürünü olan burjuvadan duyulan süreğen bir rahatsızlık da ortaya çıktı. Bu rahatsızlık son çözümlemede burjuvanın öncelikli kendi maddi esenliğiyle ilgilenmesinden, kamu duygusu taşımamasından veMçinde yaşadığı toplum için özel bir erdem ve herhangi bir adanmışlık göstermemesinden kaynaklanır. Kısaca, burjuva bencildir ve liberal demokrasiye gerek marksist soldan gerekse aris-tokratik-cumhuriyetçi sağdan yönelen eleştirinin merkezinde hep özel bireyin bencilliği yer almıştır. Hegel bize, Hobbes ve Locke'dan farklı olarak, insan kişiliğinin bencil olmayan yanına

dayalı bir liberal toplum anlayışı sunar ve bu yanı modernliğin politik projesinin çekirdeği olarak korumaya çalışır. Bu çabada başarılı olup olmadığını ileride göreceğiz; kitabımızın son kısmı bu soruna ayrılmıştır.

Kabul görme mücadelesi ile neyin kasdedildiğini anlamak için Hegel'in insana ya da insanın doğasına ilişkin kavramına geri dönmeliyiz.** Liberalizmin Hegel'den önce-187

ki ilk kuralcıları, insanın doğası üzerine tartışmayı, "ilk in-san"ı, "doğa durumundaki" insanı betimlemeye çalışarak yürütüyorlardı. Hobbes, Locke ve Rousseau bundan, ilkel insanın ampirik olarak kanıtlanabilir, aslına sadık bir portresini değil, insan kişiliğinin -birisinin Budist ya da İtalyan veya aristokrat olması gibi-alışkanlıkların ürününden başka birşey olmayan bütün özelliklerinden arındırıldığı ve insanın insan olarak özelliklerinin açığa çıkarıldığı bir tür düşünsel deneyi anhyorlardı.

Hegel bir doğa durumu öğretisine sahip olduğunu kabul etmez ve sürekli aynı kalan ve hiç değişmeyen bir insan doğası kavramını reddeder. O'na göre insan özgürdür, önceden belirlenmiş değildir, o nedenle de kendi doğasını tarihsel zaman içinde kendisi yaratabilir. Ama gene de tarihsel özyaratıcılığın bu süreci Hegel1 de , tersi yöndeki bütün amaç ve niyetlere rağmen bir doğa durumu öğretisini andıran bir çıkış

noktasına sahiptir.<5) Hegel, Aklın Feno-menolojisfnde tarihin başında yaşayan ve felsefî işlevi, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun "doğa durumu insanı"nın-dan ayırdedilemeyen ilkel bir "ilk insan", betimler.

Öncellerinde olduğu gibi Hegel'de de "ilk insan" sivil toplumun yaratılmasından ve tarihsel sürecin başlamasından önceki temel özelliklere sahip bir insan varlığının resmidir.

Hegel'in ilk insanının beslenme, uyuma, barınma ve özellikle yaşamını sürdürme gibi belli temel doğal ihtiyaçları hayvanlarınkiyle aynıdır. Bu açıdan doğal ya da maddi dünyanın bir parçasıdır. Ama Hegel'in ilk insanı, ihtiyaçlarının yalnızca biftek, kürk palto ya da barınacak bir ev gibi sözcüğünün tam anlamında elle tutulabilir gerçek nesnelere değil, aynı zamanda maddi olmayan nesnelere de yönelik olmasıyla, hayvanlardan radikal olarak ayrılır. Bu insan özellikle başka insanların arzusunu arzular,

başkaları tarafından kabul edilmek ister. Hatta Hegel'e göre birşey ancak başka insanlar tarafından kabul edildiğinde kendisinin bilincine varabilir ve kendisini benzersiz bir insan varlığı olarak algılayabilir. Buna göre insan baştan beri toplumsal bir yaratıktır: özdeğer duygusu ve kimliği başka insanların kendisine biçtiği değerle ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Da-188

vid Riesman'ın kavramını kullanırsak, mutlak olarak "başkalarına yönelik"tir(6) Hayvanların da toplumsal davranışları vardır, ama bu içgüdüseldir ve doğal ihtiyaçların karşılıklı karşılanmasına dayalıdır. Yunus balıkları ve maymunlar, başka yunus balıklarının ya da maymunların ilgisini değil, balıkları yada muzları arzular. Kojeve'in dediği gibi, "örneğin bir madalya ya da düşman sancağı gibi biyolojik açıdan hiçbir şekilde bir işe yaramayan nesneleri ancak bir insan arzu edebilir." İnsan bu nesneleri nesne oldukları için değil, başka insanlar tarafından arzu edildikleri için arzu eder.

Hegel'in "ilk insanı" ikinci ve çok daha önemli bir şekilde daha hayvanlardan ayrılır: Başka insanlar tarafından yalnızca kabul edilmeyi değil, insan olarak kabul edilmeyi arzular. İnsanın en temel, benzersiz özelliği, onun kimliğini oluşturan özellik, yaşamını riske atabilme yeteneğidir. Bu nedenle "ilk insan"ın öteki insanlarla karşılaşması, her iki tarafın da, rakibini kendisini kabul etmeye zorlamak için hayatını ortaya koyduğu tutku dolu bir mücadeleye yol açar. İnsan tamamen başkalarına yönelik, toplumsal bir hayvandır, ama sosyalliği barışçı bir birlikte yaşama değil, tutku dolu, ölümüne bir saygınlık mücadelesine yol açar. Bu

"kanlı mücadele" üç-türlü sona erebilir: Her iki savaşçının da ölümüne yol açabilir; bu durumda hayat, hem özgül insansal hem de doğa tarafından belirlenen genel hayat sona erer. Ya da taraflardan biri ölür; bu durumda kendisini kabul edecek başka bir insan bilinci kalmadığı için sağ kalan da bir tatmin sağlayamaz.

Üçüncü olarak, mücadele taraflardan birinin korkunç bir ölümü göze almaktan-sa köle olarak yaşamayı tercih etmeye karar vermesiyle bir efendi-uşak ilişkisi yaratabilir. Bu durumda efendi, hayatını riske atarak başka bir insan tarafından kabul edilmeyi başardığı için tatmin olmuştur. Buna göre, "ilk insanlar"ın Hegel'in doğa durumundaki karşılaşması, tıpkı Hobbes'un doğa durumunda ya da Locke'un savaş durumunda olduğu gibi

zorun damgasını taşımaktadır. Ama bu, Hegel'de bir toplum sözleşmesi ya da eşitlerin düzenlenmiş

birlikte yaşamasının bir biçimiyle değil, efendi ile uşak arasındaki ta-189

mamen eşitsiz ilişkiyle sonuçlanmaktadır.<7)

Gerek Hegel, gerekse Marx'a göre ilkel toplum sınıflara bölünmüştü. Ama Marx'in tersine Hegel, en önemli sınıf farklılıklarının kişinin toprak sahibi yada köylü olması gibt ekonomik işlevlerden değil, ölüm tehditi karşısındaki farklı tutumdan kaynaklandığı görüşündeydi, toplum, hayatlarını ortaya koymak isteyen efendiler ile bunu istemeyen kölelerden oluşuyordu. Hegel'in ilk sınıf ilişkilerine yaklaşımı tarihsel açıdan her halde Marx'inkinden daha doğrudur. Birçok eski aristokratik toplum, daha acımasız, gaddar ve cesur oldukları için yerleşik halkları kendilerine tabi kılabilen göçebe kabilelerin "savaşçı töresi"nden doğmuştur.

İlk zaferden sonra fatihlerin çocukları efendiler olarak topraklara yerleşmiş ve "uşak" olarak hükmettikleri geniş çiftçi yığınlarından vergi ya da haraç alarak onlarla ekonomik ilişkiye girmişlerdir. Ama ölümü göze almaya hazır olmaktan kaynaklanan bir doğuştan üstünlük duygusu olan savaşçı töresi, aynı aristokratlar uzun yılların barış ve sefahat koşulları sonucu şımarık ve kadınsı saraylılara dönüştükten sonra bile, daha çok uzun bir süre bütün dünyada aristokratik toplumların en önemli kültürel çekirdeği olarak kaldı.

Hegel'in ilk insana ilişkin birçok anlatımı, özellikle salt saygınlık uğruna mücadelede hayatını ortaya koymaya hazır olmasını insanın belirleyici özelliği olarak kabul etmesi, modern kulaklara oldukça tuhaf gelebilir. Ölümü göze almak, düello ya da kan davasıyla birlikte çoktan yeryüzünden silinmiş ilkel bir gelenek değil midir?00 Günümüz dünyasında da salt adın, bayrağın ya da bir ceketin söz konusu olduğu kanlı mücadelelerde hayatlarını ortaya koyan çok sayıda insan var. Ama bu insanlar, ya çete üyesidir ve yaşamlarını uyuşturucu kaçakçılığıyla kazanmaktadır ya da Afganistan'da yaşamaktadır. Yalnızca sembolik değere sahip bir dava için, saygınlık ve kabul görme uğruna ölmeye ve öldürmeye hazır olan birisi, nasıl olur da akılcı davranarak meydan okumalara aldırmayan, tersine

kendini barışçı bir şekilde bir hakem kararına tabi kılan ya da hakkını mahkemede arayan birisine oranla daha insanî sayılabilir?

Bir saygınlık mücadelesinde hayatını ortaya koymaya

190

hazır olmanın niçin bu kadar önemli olduğu, ancak Hegel'in "insan özgürlüğü" kavramından ne anladığına daha yakından bakıldığında görülebilir. Liberal Anglosakson geleneğinde özgürlük en genelinde zorun olmaması anlamına gelir. Thomas Hobbes şöyle i yazar: "Özgürlük tamı tamına direncin olmaması anlamına gelir -burada dirençten kasdettiğim hareketin önündeki dış engellerdir- ve akıllılar için olduğu kadar akılsız ve cansız yaratıklar için de kullanılabilir." m Bu tanıma göre, tepeden aşağı yuvarlanan bir taş, ormanda rahatça dolaşan bir ayı kadar "özgür"dür. Ama biz, taşın yuvarlanmasının yerçekiminin ve yamacın eğimine, ayının dolaşmasının ise doğal arzu, içgüdü ve ihtiyaçların karmaşık bir karşılıklı etkileşimine bağlı olduğunu biliyoruz. Ormanda yiyecek arayan aç bir ayı sadece biçimsel anlamda özgürdür. Açlığına ve içgüdülerine uygun davranmaktan başka bir seçeneği yoktur. Ayılar, hep biliyoruz ki, yüce amaçlar için açlık grevi yapmaz, Taşın ve ayının davranışları doğal varlıkları ve doğal çevreleri tarafından belirlenir. Bu anlamda makine gibidirler -belli kurallara göre işlemek üzere programlanmışlardır ve burada hep fizik yasaları geçerlidir.

Hobbes'un tanımına göre, birşey yapması engellenmeyen her insan "özgür"dür. Ama insan maddi ya da hayvani bir doğaya sahip olduğu için, onu, karmaşık ama son çözümlemede mekanik bir karşılıklı etkileşim içinde bulunan ve kendisinin davranışını belirleyen belli sayıda ihtiyaç, içgüdü, istek ve tutkunun bir toplamı olarak görebiliriz. Doğal beslenme ve barınma ihtiyacını karşılamaya çalışan aç ve üşüyen bir insan o nedenle ayıdan, hatta taştan bile daha özgür değildir: O yalnızca karmaşık bir çark sistemine göre işleyen karmaşık bir makinedir. Yiyecek ve barınak ararken her hangi fiziksel bir direnç tarafından engellenmemesi, onu, gerçekte özgür olmamasına rağmen özgür göstermektedir.

Hobbes'un büyük politik yapıtı Leviathan, insanın tam da böyle son derece karmaşık bir makine olarak betim] en-mesiyle başlar. Hobbes insan

doğasını sevinç, acı, korku, umut, öfke ve hırs gibi bir dizi temel özelliğe ayırır, bunlar

191

O'na göre insan davranışının bütününü belirlemekte ve yeterince açıklamaktadır. Yani Hobbes son çözümlemede, insanın ahlaki tercih yeteneği anlamında özgür olduğuna inanmaz. Davranışında az ya da çok rasyonel olabilir, ama rasyonellik yalnızca yaşamını sürdürme gibi doğa tarafından belirlenmiş amaçlara hizmet eder. Doğa ise Hobbes'a göre, Leviathartdan kısa bir süre önce Sir Isaac Newton tarafından ortaya konmuş bulunan, mekaniğin temel yasaları tarafından tam olarak açıklanabilir.

Buna karşılık Hegel tamamen farklı bir insan kavrayışından yola çıkar. Hegel'de insan kesinlikle maddi ve hayvanı doğası tarafından belirlenmez, tersine insanlığı hayvanî doğasını aşma ya da reddetme yeteneğinden kaynaklanır. Yalnızca Hobbes'un biçimsel anlamında fiziksel engellerden özgür olmakla kalmaz, mutlak olarak doğa tarafından belirlenmemiş olduğu için, metafizik anlamda da özgürdür. Bu özgürlük kendi doğasını, doğal çevresini ve doğa yasalarını da kapsar. Kısaca, insan gerçek ahlâki tercihler yapma yeteneğine sahiptir. Yani mevcut iki olasılıktan dalja yararlı olanı seçmek zorunda değildir, tercihi kaçınılmaz olarak belli bir grup içgüdü ve itkinin öteki üzerindeki zaferinden kaynaklanmaz, tersine kendi kurallarını koyma ve bunlara uyma özgürlüğüne doğuştan sahiptir. İnsanın özgül onuru, kendisini yalnızca hayvandan daha akıllı bir makine yapan üstün hesaplama yeteneğinde değil, özgür bir ahlâki tercih yapabilme yeteneğindedir.

Ama insanın bu derin anlamda özgür olduğunu nasıl bilebiliriz? Açıktır ki, insanın birçok kararı yalnızca hesaplı özçıkar tarafından belirlenir ve havyam arzu ve tutkularının tatmin edilmesine hizmet eder.

Örneğin, kişi komşusunun bahçesinden bir elma çalmamaya herhangi ahlâki bir kaygı nedeniyle değil de, aç kalmaktan daha kötü olabilecek ceza yaptırımlardan korktuğu için ya da komşunun kısa süre sonra bir seyahate çıkacağını ve o zaman elmayı rahatlıkla alabileceğini bildiği için karar verebilir. İnsanın riskleri bu şekilde hesaplayabilir olması, onun doğal

içgüdüleri -bu örnekte açlık- tarafından, elmaya doğrudan saldıran hayvana oranla daha az belirlenir olduğu anlamına

192

gelmez.

Hegel, yemek ve yatmak zorunda olduğu için insanın hayvani bir yana ya da sonul ve belirlenmiş bir doğaya sahip olduğunu tartışma konusu yapmazdı. Ama insanın aynı zamanda içgüdüleriyle tamamen çelişen bir tarzda davranabileceği de görülmektedir; ve insan bunun, daha yüksek ve güçlü bir içgüdüyü tatmin etmek için değil, bir anlamda salt çelişkili davranmak uğruna yapar. Saygınlık mücadelesinde hayatını ortaya koymaya hazır olmak, bu nedenle Hegel'in tarih görüşünde bu kadar önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü hayatını ortaya koyarak insan, en güçlü ve önemli içgüdüsüne, hayatını koruma ve sürdürme içgüdüsüne karşı koyabileceğini kanıtlar. Kojeve'in formüle ettiği gibi, insandaki insanî ihtiyaç, onun hayvanı kendisini koruma ihtiyacına karşı zafer kazanmalıdır. Tarihin başındaki o ilk mücadelede söz konusu olanın, yalnızca saygınlık ya da kabul görmeyi temsil eden madalya veya bayrak gibi yararsız şeyler olması da bu nedenden önemlidir. Mücadele etmemin nedeni, başka bir insanın benim hayatımı ortaya koyduğumu ve bu nedenle özgür ve gerçek bir insan olduğumu kabul etmesini sağlamak istememdir. Eğer bu kanlı mücadelede ailemizi korumak ya da toprağa veya komşumuzun malına el koymak gibi herhangi bfr amaç (ya da Hobbes ve Locke tarafından eğitilmiş modern burjuvalar olarak kullanabileceğimiz bir terimle, "rasyonel" bir amaç) söz konusu olsaydı, o zaman mücadele gene salt hayvani ihtiyaçların karşılanması için yürütülmüş olacaktı.

Gerçekten de birçok hayvan, örneğin yavruları ya da yaşam alanı uğruna mücadelede hayatını riske atar.

Ama her iki durumda da davranış içgüdülertarafmdan yönlendirilir ve türün korunması ve sürdürülmesi gibi evrimci bir amaca sahiptir. Hayatını hafife aldığını ve o nedenle karmaşık bir makineden ya da "tutkularının kölesinden00' daha fazla birşey olduğunu, kısaca özgür olduğu için özgül insanî bir onura sahip olduğunu gösterebilmek için bir mücadeleye yalnızca insan atılabilir.

Salt saygınlık uğruna bir mücadelede hayatını riske atmaya hazır olmak gibi "içgüdülere ters" bir davranışın, kökü çok daha derinlerde olan ve çok eski çağlardan kalma,

193

Hegel'in bilmediği başka bir içgüdüden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Gerçekten de modern biyoloji yalnızca insanların değil, hayvanların da saygınlık mücadeleleri yürüttüğü gibi bir sonuca açıktır. Ama elbette kimse böylesi mücadelelerin hayvanlarda ahlâki bir işleve sahip olduğunu öne sürecek değildir. Modern doğa bilimini ciddiye alırsak, insan âlemi doğa âleminin bir alt alanıdır ve aynı şekilde doğa yasaları tarafından belirlenir. Her insan davranışı son çözümlemede psikoloji ve antropoloji, bunlar da biyoloji ve kimya tarafından açıklanabilir ve insana özgü içgüdülere değil de, doğanın temel kuvvetlerinin etkisine dayandı-

rılabilir. Hegel ve önceli Kant, modern doğa bilimcilerinin mateıyalist temelinin insanın özgür tercih olanakları için ne kadar büyük bir tehdit oluşturduğunun bilincindeydiler. Kant'm, büyük yapıtı Saf Aklın Eleştirisi'ndeki amacı son çözümlemede, modern fizik dünyasında insanın ahlakî tercih özgürlüğünü felsefi bakımdan kesin bir şekilde güvence altına alabilmek için, doğadaki mekanik nedensellik ilkesi okyanusunun ortasında bir "adacık" belirlemekti. Hegel, Kant'ın varsaydığından daha büyük ve geniş bir adanın varlığını kabul eder. Her iki filozof da insanın bir bakı-ma fizik yasalarına harfi harfine tabi olmadığı görüşündedir. Bu elbette insanın ışıktan daha hızlı hareket edebileceği ya da yerçekimi yasalarını ortadan kaldırabileceği anlamına gelmez, daha çok ahlakî olguların basitçe mekaniğin yasalarına dayandırılamayacağı anlamına gelir.

Alman idealizminin sözkonusu adacığı gerektiği gibi belirleyip belirlemediğini irdelemede gibi bir niyetimiz yok; bu, şu andaki kapasitemizi de aşıyor. İnsanın tercih özgürlüğü var mıdır, şeklindeki metafizik soru, Rousse-au'nun dediği gibi, "l'abyme de la philosophie"; felsefenin kenarında durduğu uçurumdur.00 Bu sıkıntı verici soruyu şimdilik bir kenara bırakmak zorunda olsak da, Hegel'in çok önem verdiği, hayatını ortaya koymaya hazır olmanın bir psikolojik olgu olarak son derece gerçek ve önemli bir şeye işaret ettiğine değinmeden geçmek istemiyoruz. Gerçekte özgür bir istenç olsun ya da olmasın, hemen hemen

bütün insanlar böyle birşey varmış gibi davranmakta ve birbirlerini gerçek ahlakî kararlar olarak kabul ettikleri ka-194

rarları alabilme yeteneklerine göre değerlendirmektedirler. İnsan davranışlarının büyük bir bölümü doğal ihtiyaçları" karşılamaya yöneliktir, ama insanlar çok daha az elle tutulur amaçlar için de önemli ölçüde zaman harcamaktadır. İnsanlar yalnızca maddi esenlik için değil, ayrıca saygınlık ve kabul görme için de uğraş vermekte ve belli bir değere ya da belli bir onura sahip oldukları için saygınlık kazandıklarına inanmaktadır. İnsanın kabul görme ihtiyacını dikkate almayan ve insanın ender olarak ama çoğu kez vurguyla dile gelen, zaman zaman en kuvvetli doğal içgüdülerinin bile tersine davranma istencini yok sayacak bir psikoloji ya da politik bilim, insan davranışının çok önemli bir yanını kavramamış olurdu.

Hegel için özgürlük yalnızca psikolojik bir olgu değil, insanı insan yapan şeyin çekirdeğidir. Özgürlük bu anlamda doğanın tamamen karşıtıdır. Özgürlük Hegel'e göre, doğa içinde ya da doğaya karşı yaşamak değildir; özgürlük daha çok doğanın bittiği yerde başlar. İnsan özgürlüğü ancak insanın kendi doğal, hayvanî varlığını aşmaya ve kendisi için yeni bir benlik yaratmaya yetenekli olduğu yerde yükselir. İnsanın kendisini yaratma sürecinin sembolik başlangıç noktası, salt saygınlık uğruna ölümüne mücadeledir.

Kabul görme uğruna mücadele ilk özgül insanî eylem olmakla birlikte, hiç de son eylem değildir. Hegel'in "ilk insanları" arasındaki kanlı mücadele, o'nun diyalektiğinin yalnızca başlangıç noktasıdır; bu, modern liberal demokrasiden henüz çok uzaktadır. İnsanlık tarihi sorunu bir bakıma, hem efendinin hem de uşağın, her ikisinin de kabul görme ihtiyacının karşılıklı ve eşit bir temelde karşılanmasının bir yolunun aranması olarak görülebilir. Tarih, bu amaca ulaşan bir toplumsal düzenin zaferiyle sona erer.

Ama, Hegel'in diyalektiğinin öteki aşamalarını ele almadan önce, Hegel'in doğa durumundaki "ilk insan"a ilişkin anlayışı ile liberalizmin kurucuları Hobbes ve Locke'un anlayışlarını karşılaştırmak yararlı olabilir.

Hegel'in çıkış ve varış noktaları bu iki İngiliz düşünürünkilere göre oldukça farklıdır ve bize çağdaş liberal demokrasiye bambaşka bir açıdan bakma olanağı sağlar.

14 İlk İnsan '

Çünkü her insan ötekilerin kendisine, kendisinin verdiği kadar bir değer biçmesini ister; ve doğası gereği her türlü küçümseme ya da hiçe sayma göstergesine karşı, göze alabildiği ölçüde... Kendini küçümseyenlere zarar vererek, başkalarına ise örnek oluşturarak daha fazla değer kazanmaya çalışır.

-Thomas Hobbes, Leviathanf'*

Çağdaş liberal demokrasiler geleneğin sis bulutlan arasından çıkmadı, tersine tıpkı komünist toplumlar gibi, belli bir aşamada ve insana ve insan toplumuna egemen olması gereken uygun politik kurumlara ilişkin belli bir teorik temel üzerinde, insanlar tarafından bilinçli olarak yaratıldılar. Liberal demokrasinin teorik kökenleri örneğin Karl Marx gibi tek bir düşünüre dayandırılamaz, ama bu kökenler, zengin entellektüel kaynakları kolaylıka ortaya konabilecek özgül rasyonel ilkeler üzerinde yükselir. Amerikan demokrasisinin temelinde yatan ve Bağımsızlık Bildirgesi'nde ve Anayasa'da somutlanmış olan ilkeler, Jefferson, Madison, Hamilton ve öteki Amerikan Kurucu Babalar'ın yazılarına' geri gider; bunlar ise düşüncelerinin bir çoğunu Thomas Hobbes ve John Locke1 un liberal İngiliz geleneğinden türetmiştir. Dünyanın en eski liberal demokrasisinin özan-layışını kavramak istersek -Kuzey Amerika dışındaki birçok demokratik toplum bu özanlayışı devralmıştır-, Hobbes ve Locke'un politik yazılarına geri dönmemiz gerekir. Bu düşünürler Hegel'in "İlk İnsan"ın doğasına ilişkin birçok varsayımını benimser, ama gerek kendileri, gerekse onlardan

kaynaklanan Anglosakson liberal gelenek, kabul görme ihtiyacı konusunda tamamen farklı bir tutum alır.

Thomas Hobbes günümüzde başlıca iki nedenle; doğa' durumundaki insanın yaşamını, "yalnız, yoksul, iğrenç, hayvani ve kısa" olarak betimlemesiyle ve mutlak monar-şik egemenlik öğretisiyle tanınır. Bu öğreti çoğu kez Hob-bes'un zararına, Locke'un, uranlığa karşı ayaklanma hakkına ilişkin daha "liberal" varsayımıyla karşılaştırılır. Hobbes kesinlikle çağdaş anlamda bir

demokrat değildi, ama kararlı bir liberaldi ve felsefesi modern liberalizmin kaynağını oluşturur. Çünkü egemenliğin meşruiyetinin, krallara Tanrı tarafından verilmiş haklara ya da egemenlerin doğal bir üstünlüğüne değil, yönetilenlerin haklarına dayandığı şeklindeki temel ilkeyi ilk geliştiren Hobbes olmuştur. Bu anlamda bir yanda Hobbes, öte yanda Locke ve Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin yazarları arasında, Hobbes ile kendisine zaman olarak daha yakın olan Filmer ve Hooker gibi düşünürler arasındaki derin uçuruma oranla çok daha az bir fark vardır.

Hobbes kendi doğru ve adalet ilkelerini insanın doğa durumuna ilişkin kendi tasvirinden çıkarır. O'na göre doğa durumu, "tutkuların bir sonucu"dur; bu, insanlık tarihinde genel bir durum olmaktan çok, sivil toplumun çöktüğü her yerde ortaya çıkan içkin bir şeydir - yetmişli yılların Arkasındaki iç savaştan sonraki Lübnan buna bir örnektir. He-, gel'in kanlı mücadelesi gibi, Hobbes'in doğa durumu da, insanın değişmez temel tutkularının karşılıklı etkileşiminden doğan varlık koşullarını aydınlatmayı amaçlar.<2) Hobbes'in doğa durumu ile Hegel'in tarihin başındaki kanlı mücadelesi arasında çarpıcı benzerlikler vardır.

Birincisi, her iki durum da aşırı şiddet tarafından belirlenir. Kökendeki ilk toplumsai gerçeklik sevgi ya da uyum değil, tersine "herkesin herkese karşı" savaşıdır. İkinci olarak, Hobbes'daki herkesin herkese karşı savaşı, kendisi bu kavramı kullanmasa da, Hegel'in "kabul görme mücadelesi" ile genelde aynı şeydir: Böylece insanın doğasında başlıca üç kavga nedeni, buluruz; birincisi rekabet, ikincisi güvensizlik ve üçüncü-

sü şöhret tutkusudur... Üçüncüsü; bir sözcük, bir gülümseme, bir görüş farklılığı ya da herhangi bir başka küçümsenme göstergesi gibi küçük şeyler nedeniyle (insanları); kendi arkadaşlarına, uluslarına, mesleklerine ya da adlarına karşı doğrudan ya da örnek oluşturmak amacıyla (şiddet kullanmaya yöneltir).(3)

Hobbes'a göre insanlar genellikle zorunluluklar için, ama ayrıca sık sık da "küçük şeyler" - yani başka bir deyişle kabul görme için mücadele eder. Büyük materyalist Hobbes "ilk insan"ın doğasını son çözümlemede idealist Hegel ile benzer kavramlarla betimlemektedir. Buna göre insanları herkesin

herkese karşı olduğu bir savaşa sürükleyen gerçek tutku, maddi mülk arzusu değil, az sayıda hırslı insanın gurur ve kibirlerini tatmin etme isteğidir/4' He-gel'deki "arzu edilmeyi arzulamak" ya da kabul görme arayışı, bizim genel olarak (onayladığımızda) "gurur" veya "özsaygı" ya da (onaylamadığımızda) "kibir", "şöhret tutkusu" veya "kendini sevmek" olarak adlandırdığımız insanî tutkudan başka birşey değildir.(5) Öte yandan her iki filozof da kendini koruma ve sürdürme içgüdüsünü bir anlamda en güçlü ve en yaygın doğal tutku olarak kabul eder. Hobbes'un gözünde bu içgüdü, "rahat bir yaşam sürdürmek için gerekli öteki şeyler"in yanı sıra, insanı barışa yönlendiren en güçlü tutkudur. Gerek Hegel, gerekse Hobbes kökendeki ilk mücadelede, bir yanda insanı saygınlık uğruna mücadelede yaşamını ortaya koymaya yönelten gururu ya da kabul görme arzusu ile öte yanda onu teslim olmaya ve barış ve güvenlik karşılığında kölece bir hayatı kabul etmeye zorlayan ölüm korkusu arasında temel bir gerilim görürler. Ve nihayet Hobbes, kanlı savaşın, sonunda savaşçının biri ölümden korkup rakibine teslim olduğu için, tarihsel olarak efendi-uşak ilişkisine yol açtığı şeklindeki Hegel'in savına da herhalde katılırdı. Hobbes için efendilerin uşaklar üzerindeki egemenliği despotluktur; uşaklar efendilere ancak açık ifade edilmiş ya da edilmemiş zor tehditi altında hizmet ettiği için, insanın doğa durumunda kalmaktan kurtulamadığı bir durumdur. <6) 198

Ne var ki, bir yanda gurur ve kibir tutkularına (yani "kabul görmeye"), öte yanda ölüm korkusuna tanıdıkları ağırlık konusunda Hobbes ve Hegel kökten ayrılırlar. Ang-losakson^ liberalizm geleneğinin kendine özgü yolu da tam bu noktada başlar.Daha önce de gösterdiğimiz gibi, Hegel, insanların bir anlamda ancak salt saygınlık uğruna bir mücadelede hayatlarını ortaya koymaya hazır olmalarıyla gerçekten insan oldukları görüşündedir. Bunu insan özgürlüğünün temeli, kabul eder. Hegel efendi ile uşak arasındaki' son derece eşitsiz ilişkiyi son çözümlemede doğru bulmaz, bunun hem ilkel, hem de şiddet içeren bir ilişki olduğunun bilincindedir. Ama bunu insanlık tarihinin, içinde her iki tarafın da, hem efendilerin, hem de uşakların önemli insanî özellikler kazandığı zorunlu bir aşaması olarak görür. Efendinin bilinci Hegel'e göre bir yerde uşağmkinden daha yüksek ve daha insanîdir.~Çün-kü, uşak ölüm korkusuna teslim olduğu için hayvanî doğa durumunun üzerine yükselememektedir ve bu nedenle efendiye oranla daha az özgürdür.

Başka bir deyişle, Hegel gönüllü olarak yaşamım ortaya koyan efendi savaşçının gururunda ahlâkî olarak övülecek birşey bulur, ama her-şeyden önce kendini koruma çabasındaki uşağın bilincini soylu bulmaz.

Buna karşılık Hobbes, aristokrat efendinin gururunda (ya da daha doğrusu kibirinde) ahlâkî bir ağırlık görmez; gerçekten de doğa durumundaki bütün şiddetin ve bütün insan acılarının nedeni, tam da kabul görme arzusunda ve madalya ya da sancak gibi "küçük şeyler" uğruna mücadele etmeye hazır olmakta yatar. (7) Hobbes, şiddete dayalı ölüm korkusunu en güçlü insan tutkusu olarak görür. En güçlü ahlaki buyruk -"doğa yasası"- kendi fiziksel varlığını korumak ve sürdürmektir. Kendini korumak temel ahlâkî olgudur; Hobbes'a göre, adaletsiz ve yanlış olan, şiddete, savaş ve ölüme yol açan şeylerdir, buna karşılık bütün adalet ve doğru kavramları rasyonel kendini koruma çabası üzerinde yükselir.00

'Ölüm korkusuna verdiği merkezî önem Hobbes'u modern liberal devlete ulaştırır. Doğa durumu pozitif hukuk

ve yasama tanımaz, her insana kendi yaşamını koruma hakkını veren "doğa hukuku", ona zor kullamı da içinde, bunun için gerekli araçları seçme hakkını da verir. İnsanların ortak bir efendiye sahip olmadığı yerde bunun kaçınılmaz sonucu, herkesin herkese karşı anarşik savaşıdır. Anarşi ancak, bütün insanların "herşey üzerindeki haklarını bir kenara bırakıp başka insanlar karşısında, onların kendileri karşısında sahip olduğu kadar özgürlükle yetinmeyi" kabul ettiği bir toplum sözleşmesi temelinde kurulacak bir hükümet tarafından önlenebilir. Bir devletin yasallığınm biricik kaynağı, insanların birey olarak sahip oldukları hakları koruma yeteneğidir. Hobbes'a göre en temel insan hakkı yaşama hakkı, yani fiziksel varlığı koruma ve sürdürme hakkıdır ve ancak yaşamı gerektiği gibi koruyabilen ve herkesin herkese karşı 'savaşına geri dönülmesini önleyebilen bir hükümet yasal sayılabilir/»

Ama barışın ve yaşam hakkının korunmasının da bir maliyeti vardır. Hobbes'un toplum sözleşmesinin temelinde, insanların fiziksel varlıklarının korunması karşılığında haksız gurur ve kibirlerinden vazgeçmeyi kabul etmesi yatar. Başka bir deyişle, Hobbes insanların kabul görme

mücadelesinden, özellikle de hayatlarını riske atmaya hazır olmaları temelinde daha üstün sayılmak için mücadele etmekten vazgeçmelerini ister. Öteki insanlar karşısında kendisini daha üstün göstermeye çalışan, üstün erdemlerine dayanarak onlara hükmetmek isteyen kişi, kendi "aşırı insanî" sınırlarına karşı mücadele eden soylu karakter, gururunun delice birşey olduğunu kabul etmelidir. Demek ki, Hobbes'un görüşlerinden çıkarak gelişen liberal gelenek sadece "hayvani" doğasını aşmaya çalışan o az sayıdaki insanı hedeflemektedir ve insanlığın en küçük ortak paydasını oluşturan bir tutku adına, yani kendini koruma ve sürdürme tutkusu adına, bu insanları ehlileştirmektedir. Gerçekte kendini koruma içgüdüsü yalnızca insanların en küçük ortak paydası olmakla kalmaz, aynı zamanda "daha alçak" olan varlıkları, hayvanları da kapsar. Hegel'den farklı olarak Hobbes, kabul edilme arzusunun ve salt yaşamı küçümseyen soylu tutumun, insan özgürlüğünün başlangı-

cim değil, insan sefaletinin kaynağını oluşturduğunu düşü-nür.cıo) Ünlü yapıtının altbaşlığında, Tanrı'nın Leviathan'a büyük bir güç verdikten sonra1, O'nu Mağrurların Kralı olarak adlandırdığının niçin yer aldığı da ancak böyle anlaşılabilir. Hobbes, "gururun bütün çocuklarının kralı" olarak nitelendirdiği kendi devletini Leviathan ile karşılaştırır.*1» Leviathan bu gururu tatmin etmez, tersine onu baskı altına alır.

"

Hobbes'dan "1776 Ruhu"na ve modern liberal demokrasiye olan mesafe çok fazla değildir. İngiliz filozofu Hobbes, mutlak monarşik egemenliğe inanıyordu; bunun nedeni; hükümdarların doğuştan egemenlik hakkına sahip olduğunu kabul etmesi değil, genel uzlaşmaya dayalı bir hükümdarın işbaşına getirilebileceğine inanmasıydrrYöne-tilenlerin uzlaşması, Hobbes'a göre, yalnızca bizim bugün savunduğumuz gibi genel oy hakkı temelinde çok partili, serbest ve gizli seçimlerle değil, yurttaşların belli bir hükümet altında yaşamayı ve onun yasalarına uymayı kabul etmesinde ifadesini bulan bir tür üstü'örtük anlaşmasıyla da sağlanabilirdi*12' Her iki egemenlik biçimi dışarıdan benzer görünse de (örneğin her ikisi de mutlak monarşi biçimini alabilir), Hobbes'a göre, despotizm ile yasal bir hükümdar,

despotun tersine halkın onayıyla hüküm sürer. Hobbes, bir kişinin egemenliğini parlamenter ya da demokratik egemenliğe yeğ

tutar; bunun nedeni, halkın egemenliği ilkesinin kendisine karşı olması değil, mağrurları baskı altında tutabilmek için güçlü bir egemenliğin gerekli olduğuna inanmasıdır.

Hobbes'un akıl yürütmesinin zayıf tarafı, yasal hükümdarların oldukça sık despota dönüşmesidir. Genel onayın saptanmasının örneğin seçimler gibi kurumsallaşmış bir yöntemi olmaksızın, belli bir hükümdarın yönetilenlerin onayına sahip olmayı sürdürüp sürdürmediğini ortaya çıkarmak oldukça zor olsa gerektir. O

nedenle, Hobbes'un monarşik egemenlik doktrinini geliştirecek çoğunluğun egemenliği temelinde parlamenter ya da yasamacı egemenlik anlayışına ulaşmak, John Locke için görece kolay olmuştur. Locke, kendini koruma ve sürdürme içgüdüsü-

nün en önemli, temel insan tutkusunu oluşturduğu ve yaşam hakinin bütün öteki hakların kendisinden türetildiği temel hak olduğu konusunda Hobbes ile aynı fikirdeydi. Locke'un doğa durumu görüşü, Hobbes'unkine oranla daha yumuşaktır; ama o da , doğa durumunun kolaylıkla bir savaş durumuna ya da anarşiye dönüşme eğilimi taşıdığına ve yasal egemenliğin insanları kendi zorbalıklarına karşı koruma ihtiyacında^ doğduğuna inanır. Ama Locke, örneğin bir kral bir uyruğunun malına ya da canına keyfi şekilde el koyduğunda olduğu gibi, mutlak hükümdarların insanın varlığını sürdürme hakkını çiğneyebileceği uyarısını yapar. Bunun çaresi, mutlak monarşi değil, egemenliği sınırlı bir hükümet, yurttaşların temel insan haklarını güvence altına alan ve otoritesi yönetilenlerin onayına dayanan anayasal bir yönetim biçimidir.

Locke'a göre, Hobbes'un kendini koruma hakkı, iktidarını adaletsiz birşekilde kendi halkının çıkarlarının tersine kullanan bir tirana karşı direnme hakkını da içerir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin, "bir halkın kendisini birleştiren politik bağları çözmesinin zorunlu hale gelmesinden söz eden ilk paragrafı bu hakka dayanır./13'

Locke, Hobbes'un kabul görme ile varlığını sürdürmenin ahlâki erdemlerini karşılıklı değerlendirmesine itiraz etmeyebilirdi; birinci, öteki bütün hakların kendisinden türetildiği temel doğa hakkı olduğu için ikinciye kurban edilebilirdi. Ama Hobbes'dan farklı olarak Locke, insanın yalnızca fiziksel varlık hakkına değil, aynı zurnanda rahat ve ' potansiyel olarak müreffeh bir varlığa da hakkı olduğuna inanır. Sivil toplum yalnizca toplumsal barışı değil, aynı zamanda "çalışkanların ve akıllıların" hakkını da güvence altına almalı, özel mülkiyet kurumu aracılığıyla herkese refah sağlanmalıdır.Doğal yoksulluğun yerine toplumsal bolluk geçmelidir, öyle ki, "İngiltere'deki bir ücretli işçi (Amerika1 daki) büyük ve verimli bir bölgenin kralından daha iyi giyinmeli, daha iyi beslenmeli ve iyi barınmalıdır."

Locke'un ilk insanı, Hobbes'un çizdiği resme benzer, ama Hegel'in görüşünden köklü olarak ayrılır: Doğa durumunda insan kabul edilmeye çabalar ve bu nedenle bu ih-202

tiyacı yaşamını koruma arzusuna ve maddi konfor içinde yaşama arzusuna tabi kılmayı öğrenmek zorundadır. Buna karşılık Hegel'in "ilk insan"ı maddi mülkiyet için değil, özgürlüğün ün ve insanlık onurunun başka insanlar tarafından kabul edilmesi için çaba harcar. Bu arzunun peşinde, özel mülkiyetten kendi özyaşamma kadar "dünyevi şeylere" karşı umursamaz bir tavır içindedir. Locke'un ilk insanı ise, yalnızca doğa durumunda sahip olduğu mallan korumak için değil, sınırsız bir şekilde mülk edinme olanağına sahip olmak için de sivil topluma adım atar.

Bazı bilim adamlarının son yıllardaki, Amerikan demokrasisinin köklerini klasik cumhuriyetçilikte bulma yolundaki çabalarına karşın, Amerikan kuruluşu, tamamen olmasa bile büyük ölçüde John Locke'un görüşlerinin damgasını taşır.04' Thomas Jefferson'un, yaşama, özgürlük ve mutlu olma gibi insan haklarından esasta çok farklı değildir. Amerikan demokrasisinin Kurucu Babaları Amerikalıların bu haklara insan olarak, yani henüz politik bir otoritenin oluşmasından önce sahip olduğuna inanıyorlardı.

Amerikalıların kendilerinin doğuştan sahip olduklarına inandıkları hakların listesi giderek uzadı. Şimdilerde bu liste yaşama, özgürlük ve mutluluk peşinde koşma haklarının yanı sıra, yalnızca Haklar Bildirgesinde yer alan hakları değil, "mahremiyet hakkı" (right to privacy) gibi yeni buluşları da

içeriyor. Tek tek hangi haklar sayılırsa sayılsın, Amerikan liberalizmi ve ona yakın öteki anayasal egemenlik düzenlerinin tümü, bu hakların, içinde devlet iktidarının son derece sınırlanmış olduğu bireysel tercih alanları oluşturduğu şeklindeki ortak temel fikrin damgasını taşır.

Hobbes, Locke, Jefferson, Madison ve öteki Kurucu Ba-balar'ın düşünceleriyle eğitilmiş bir Amerikalı'ya, Hegel'in, bir saygınlık savaşında hayatını ortaya koyan aristokrat efendiyi onurlandırması son derece Teutonik ve sapkın . görünebilir. Söz konusu olan, bütün bu Anglosakson düşünürlerin Hegel'in ilk

"insan"ının otantik bir insan tipi olduğunu görememiş olması değil, daha çok politika sorununu bir anlamda, sözde efendiyi bir tür sınıfsız uşaklar toplumunda uşak yaşamını benimsemeye zorFama çabası olarak 203

görmüş olmalarıdır. Çünkü kabul görmenin getirebileceği tatmine,özellikle "insanın beyi ve efendisi" olan ölümün getireceği acıyla karşılaştırıldığında, Hegel'e oranla çok daha az bir değer biçiyorlardı.Gerçekten de şiddete dayalı bir ölüm korkusu ile rahat bir yaşam arzusu, onlara göre o kadar önemliydi ki, özçıkarının farkında olan mantıklı bir insanda bu tutkular mutlaka kabul görme arzusuna ağır basardı. Hegel'in saygınlık mücadelesini neredeyse içgüdüsel bir tepkiyle akıl dışı birşey olarak görmemizin nedeni burada yatar.

Gerçekten de, Anglosakson geleneğindeki kendi varlığını koruma ve sürdürmeye kabul görme karşısında biçilen görece yüksek ahlâki ağırlığı benimsemeden, köle yaşamını efendi yaşamına yeğ tutmayı rasyonel saymak hiçbir şekilde mümkün değildir. Çünkü bizi tatmin etmeyen, tam da varlığı sürdürmenin Hobbes ve Locke'un düşüncesinde kazandığı ahlâki önceliktir.. Kaldı ki, varlığı koruma ve sürdürmenin genel kurallarını getirmenin ötesinde, liberal toplumlar yurttaşları için belli pozitif amaçlar tanımlamaya çalışmaz ya da ötekilerden daha üstün veya arzu edilir sayarak belli bir yaşam tarzını desteklemezler. Her birey yaşamının pozitif içeriğini kendisi doldurmalıdır; bu, topluluğa hizmet veya özel iyilikseverlik gibi yüksek ya da bencil zevk veya kişisel hırs gibi bir hakka zarar vermediği sürece, farklı "yaşam tarzları"na hoşgörülü davranmak zorundadır. Pozitif, "yüksek" amaçların yokluğunda Locke'un liberalizminin yüreğindeki

boşluğu dolduran şey, genellikle, artık yoksulluk ve kıtlığın geleneksel çemberlerinden kurtulmuş olan sınırsız bir zenginlik avı olur.H5)

Liberal toplumun en tipik ürününü, daha sonra aşağılayıcı bir şekilde burjuva olarak adlandırılan yeni insan tipini incelediğimizde, insana liberal bakışın sınırlari da belirginleşir. Bu kavram, kendisini neredeyse tamamen kendi dolaysız öz korunmasına ve maddi refahına adamış olan ve çevresindeki toplumla ancak bu onun kendi refahını desteklediği ya da kendisine bu amaca yönelik bir araç olarak hizmet ettiği ölçüde ilgilenen bir insan varlığını tanımlar. Locke'a göre insanın mutlaka topluluk duygusuna
204

sahip olması, yurtsever olması ya da yakınlarının esenliği için çalışması gerekmez. Liberal bir toplum, Kant'ın dediği gibi, rasyonel davrandıkları sürece şeytanlardan bile oluşabilir. Liberal bir devletin yurttaşlarının, özellikle Hobbes'un varyantında, askere gitmeleri ya da bir savaşta vatanları için ölümü göze alamaları için pek bir neden yoktur. Çünkü, eğer bireyin kendisini koruması temel doğal hakkı ise, o zaman parasını ve ailesini alıp kaçmak yerine vatanı için ölmesi nasıl mantıklı olabilir? Hobbes'un ya da Locke'un liberalizmi barış zamanlarında bile, bir toplumun en iyi üyelerinin mali başarı peşindeki özel çabalara adanmış bir yaşam yerine topluluğa hizmet etmeyi ve politikacı mesleğini seçmesi için herhangi bir neden ortaya koyamaz. Locke'un insanının, içinde yaşadığı topluluğun hayatında niçin aktif olarak katılması, yoksullara niçin cömert davranması, hatta bir aile kurmak için bile gerekli özveride niçin bulunması gerektiği tamamen belirsizdir.'16' . /

Böylece, herhangi bir topluluk ruhu olmadan yaşam gücüne sahip bir toplum yaratılabilir mi, sorusu gündeme gelmektedir. Bununla birlikte çok daha önemli bir soru, sınırlı özçıkarının ve fiziksel ihtiyaçlarının ötesine bakama-yan bir insanın hor görülmesi gereken bir insan olup olmadığı sorusu vardır. Hegel'in, yaşamını bir saygınlık savaşında riske atan aristokrat efendisi, saf doğal ya da fiziksel ihtiyaçları aşma şeklindeki insanî itkinin yalnızca aşırı bir örneğidir. Kabul görme mücadelesinin insanın kendini aşma özleminin bir yansıması olduğu ve hem doğa durumundaki zor kullanımının ve köleliğin kökeninde, hem de yurtseverlik, cesaret,cömertlik ve kamu duygusu gibi soylu tutkuların kaynağında bu

özlemin yattığı cjüşünülemez mi? Kabul görme, inşan doğasının ahlâki yanıyla; insanın, tatminini sınırlı bedensel ihtiyaçların bedeni aşan bir amaç ya da ilke uğruna feda edilmesinde bulan yanıyla ilgili birşey değil mi?

Hegel, efendinin perspektifini uşağın perspektifi lehine reddetmez, efendinin kabul görme mücadelesini son derece insanî birşey olarak kabul eder. Bununla insan yaşamının, Locke ve Hobbes'un tasarladığı toplumda tamamen eksik olan belli bir ahlâki boyutunu vurgular ve bunu 205

korumaya çalışır. Başka bir deyişle: Hegel insanı, özgül o-nuru fiziksel ya da doğal belirlenmeden özgür olmasına bağlı olan ahlâki bir etmen olarak görür. Tarihin diyalektik gidişini ilerleten, bu ahlâki boyut ve bunun kabul görmesi uğruna mücadeledir.

Peki ama, ilk baştaki kanlı savaştaki kabul görme mücadelesi ile ölümü göze almanın günümüzün ahlaki olgu-larıyla ilişkisi nedir? Bu soruyu yanıtlamak için önce kabul görmeyi daha derinlemesine ele almamız ve insan kişiliğinin bunu ortaya çıkaran yanını anlamaya çalışmamız gerekiyor.

206

15 Bulgaristan'da Bir Tatil

"Öyleyse" dedim, "aşağıdaki mısralardan başlayarak bu tür herşeyi (adil kentten) temizleyeceğiz: İsterdim, ı

Parasız pulsuz yoksul bir adama

Uşak olarak hizmet etmeyi;

Yitip gitmiş ölülere

Kral olmaktansa burada."

. ' Sokrates,Eflatundun Devlet'inde, III. Kitap:),

"Kabul görme arzusu", özellikle bunun insanlık tarihinin gerçek motoru olduğu öne sürüldüğünde, okuyucuya son derece tuhaf, bir bakıma yapay bir kavram gibi görülebilir. "Kabul görme" günlük dilde sık sık karşımıza

çıkar; örneğin, bir meslektaşımız emekliye ayrılır ve "kabul gören hizmetleri" için kendisine bir saat hediye edilir. Ama normal olarak politik yaşamı bir "kabul görme mücadelesi"ola-rak görmeyiz.

Politikanın genel bir tanımını yapmaya çalıştığımızda, onu daha çok farklı ekonomik çıkarların iktidar için yarışması, refahın ve yaşamdaki öteki iyi şeylerin paylaşılması için bir mücadele olarak görme eğiliminde oluruz.

Kabul görme kavramını Hegel bulmadı; kavram en azından Batı politik felsefesi kadar eskidir ve insan kişiliğinin son derece tanıdık bir niteliğine ilişkindir. Binlerce yıl içinde "kabul görme arzusu" psikolojik olgusu için bağlayıcı bir sözcük bulunamamıştır. Eflatun thymos ya da "karar-lılıktan"tan, Machiavelli frisanın şöhret arzu etmesinden,

Hobbes gurur ya da şöhret tutkusundan, Rousseau amour-propre'dan, Alexander Hamilton ün sevgisinden, James Madison hırstan, Hegel kabul görmeden söz etmiş, Nietzsche ise insanı "kırmızı yanaklı hayvan"

olarak nitelendirmiştir. Bütün bu kavramlar insanın şeylere, önce elbette kendisine, sonrada çevresindeki öteki insan ve şeylere bir değer biçilmesi gerektiğini varsaymasıyla ilgilidir. Kişiliğin bu yanı gurur, öfke ya da utanç gibi duyguların kaynağıdır ve ne arzuya, ne de akıla indirgenebilir. Kabul görme ihtiyacı insan kişiliğinin özgül politik yanıdır.Bu, insanların kendilerini başkalarına kabul ettirmek istemesine yol açar ve böylece Kant'ın "asosyal sosyallik " dediği durumu ortaya çıkarır . Birçok politika filozofunun politikanın merkezî problemi olarak, kabul görme arzusunu bütün politik topluluğa yarar sağlayacak şekilde dizginlemeyi ya da frenlemeyi görmesi şaşırtıcı değildir. Gerçekten de kabul görme arzusunun ehlileştirilmesi o denli başarılı olmuştur ki, modern, eşitlikçi demokrasilerin yurttaşları olarak bizler, içimizdeki bu kabul görme arzusunu çoğu kez olduğu gibi göremez hale gelmişizdir.(2) İnsanın kabul görme arzusunun Batı felsefe geleneğin-deki ilk ayrıntılı çözümlemesini, tam da bu geleneğin başlangıcında duran yapıtta, Eflatun'un 'Devletinde buluruz. Bu kitapta filozof Sokrates ile Atinalı iki genç aristokrat, Glaukon ve Adeimantus arasındaki bir konuşma yer alır. Burada amaç "konuşmada" adil bir kentin özünü tanımlamaktır. Böylesi bir kentin, "gerçeklikteki" kentler gibi

kendisini dış düşmanlara karşı koruyacak bir dizi muhafız ya da savaşçıya ihtiyacı vardır. Sokrates'e göre savaşçıların belirgin özelliği thymos'tur. Bu Yunanca sözcüğün yaklaşık bir karşılığı "kararlılık"(*) olabilir.® Sokrates, thymos sahibi bir insanı, kenti yabancılara karşı büyük bir cesaretle koruma yeteneğindeki soylu bir köpekle karşılaştırır.

Soruna ilk yaklaşımında Sokrates thymos'u dışarıdan tarif eder: Yal-

(*) Fukuyama İngilizce'de spiritedness sözcüğünü, Almanca çeviri ise Beherztheit sözcüğünü kullanıyor.

Türkçede cesaret ya da yiğitlik sözcükleriyle karşılanması da düşünülebilir.

nızca kavramın cesaretle-yani hayatini ortaya koymaya hazır olmakla- ve kendine kızma ve öfke duymayla ilgili olduğunu biliyoruz.(4>

Dördüncü Kitap'da Sokrates ruhun üçe bölünmesine ilişkin ünlü yaklaşımını geliştirir ve burada thymos'un daha ayrıntılı bir analizini yapar.(5) Önce, insan ruhunun çok çeşitli ihtiyaçları kapsayan isteyen, arzu eden bir yana sahip olduğunu saptar; en canlı ihtiyaçlar yemek ve içmektir, is;. temek her zamen aynı biçimdedir; insanı kendi dışındaki bir şeye, besin ya da içkilere yöneltir. Ama Sokrates, insanın bazan susamış olduğu halde gene de içmediğini vurgular. Ruhun bir başka yanı, insanı kendi ihtiyacına ters düşecek şekilde davranmaya itebilen; kavrayan, düşünen ya da anlayan bir yanı daha olması gerektiği konusunda Adeimantus'a katılır. O nedenle, örneğin suyun kirli olduğunu bilen birisi, bütün susamışlığına rağmen onu içmeye-cektir. İnsan davranışı ruhun bu iki yanıyla yeterince açıklanabilir mi? Kendine hâkim olmanın bütün biçimleri, aklın bir arzuyu ötekilerle; hırsı neşeyle ya da uzun vadeli güvenliği kısa vadeli keyifle dengelemesine indirgenebilir mi?

Adeimantus, thymos'un yalnızca arzunun bir başka biçimi olduğunu kabul edecek gibidir; ama Sokrates, cellatın yanındaki ceset yığınını seyretmek isteyen Leontius adlı bir adamın öyküsünü anlatmaya başlar: Canı bakmak istiyordu, ama aynı zamanda içinde bir isteksizlik doğdu ve geri döndü. Bir süre kendisiyle mücadele etti, elleriyle yüzünü kapadı. Sonra arzusu ağıt

bastı, gözlerini açarak koştu, cesetlerin yanına gitti ve haykırdı: "Bak, Allatın belası bak, gözün bayram etsin!l(e) Leontius'un iç mücadelesini yalnızca iki içgüdü arasındaki bir mücadele olarak yorumlayabiliriz: Ceset yığınını seyretme arzusu doğal iğrenme duygusuyla mücadele etmektedir. Böylesi bir yorum Hobbes'un mekanist diyebileceğimiz psikolojisiyle uyum içinde olurdu. Hobbes istenci (irade) yalnızca "tasarlamanın son iştahı", o nedenle de en güçlü ve inatçı arzunun zaferi olarak yorumlar. Ama Leontius'un davranışının iki arzu arasındaki mücadeleye indirgenmesi kendisine duyduğu öfkeyi açıklayamaz.(7) Çünkü 209

kendisine hâkim olsaydı herhalde öfkelenmezdi, tam tersine farklı ama yakın bir duygu hisseder, gurur duyardı.*' Kısa bir değerlendirme bile, Leontius'un öfkesinin ruhunun ne arzu eden, ne de düşünen yanından kaynaklanabileceğini göstermektedir; Çünkü kendisi iç mücadelesinin sonucu karşısında kayıtsız değildir. O nedenle öfkesi ruhunun üçüncü, tamamen farklı bir yanından kaynaklanıyor olmalıdır. Sokrates bu yanı thymos olarak adlandırır. Thymos'dan kaynaklanan öfke, Sokrates'e göre, yanlış ya da delice arzuları bastırmak gerektiğinde aklın potansiyel bir müttefiğidir, ama gene de akıldan farklı bir şeydir.

Eflatun'un Devletindeki yaklaşıma göre, thymos insanın kendisine biçtiği değerle, bizim bugün "özsaygı"

diye adlandırabileceğimiz şeyle bağlıdır. Leontius kendisinin belli bir onura sahip olduğuna ve kendisine hâkim olabileceğine inanıyordu. Davranışı bu beklentiye uymayınca kendisine çok öfkelendi. Sokrates öfke ile özsaygı arasında bir ilişki olduğunu kabul eder: Bir insan ne kadar soyluysa -yani kendine ne kadar yüksek bir değer biçiyorsa-, kendisine haksızlık yapıldığını hissettiğinde o kadar çok öfke duyacaktır. "Açlığın ve soğuğun ve bütün benzer acıların ağır yükü" omuzlarında olsa da, öfkesi "içinde kabarır ve kendisine doğru kabul ettiği şeyin yoldaşı olur."(9) Thymos insandaki bir tür doğuştan adalet duygusudur: İnsanlar belli bir değere sahip olduklarına inanır. Başkaları kendilerine daha az değer verdiğinde -değerlerini tam kabul etmediğinde-, öfkelenirler. Özdeğer duygusuyla öfke arasındaki iç bağlantı, İngilizce'de öfkeyle eş anlamlı bir sözcük olan "indignation" örneğinde görülebilir: "Dignity" (onur) kişinin özdeğeriyle ilgilidir, "indignation" ise özdeğeri zedeleyen birşey olduğunda duyulur.

Tersine, başkaları kendi özdeğerimize uygun bir davranış içinde olmadığımızı fark ettiğinde, utanç duyarız. Ve adil (hakiki değerimize uygun) değerlendirildiğimizde ise gurur duyarız.

Öfke potansiyel olarak çok güçlü bir duygudur; Sokra-tes'in de belirttiği gibi açlık, susuzluk ve kendini koruma içgüsü gibi doğal etkileri yenilgiye uğratabilir. Ama öfke kendi dışındaki maddi varlıkları istemekle ilgili değildir.

Onu gene de bir arzu olarak adlandırmak istersek, olsa olsa bir arzuyu arzu etmek olarak tarif edebiliriz.

Buna göre öfke, bizi olduğundan az değerli sayan birisinin görüşünü değiştirmesini ve bizi kendi'

değerlendirmemize uygun bir şekilde kabul etmesini arzu etmek olur. O nedenle Eflatun'un thymos'u, Hegel'İn kabul görme arzusunun psikolojik mekânından başka birşey değildir: Kanlı sava~şta aristokrat efendiyi harekete geçiren, başka insanların onu kendi özdeğer duygusuna uygun bir şekilde kabul etmesi isteğidir. Hatta özdeğer duygusu yaralandığında tarifsiz bir öfkeye kapılır. Thymos ile "kabul görme arzusu"

arasındaki fark yalnızca, birincinin ruhun nesnelere değer biçen yanıyla ilgili olması, ikincinin ise daha çok thymos'un, başka bir bilincin aynı değer yargısını kabul etmesine yönelik bir etkinliği olmasıdır. Bir insan thymos çerçevesinde, kabul görme talep etmeden de kendisinden gurur duyabilir. Ama değer biçme bir elma ya da bir Porsche gibi bir nesne değil, bir bilinç durumudur. İnsanın kendi özdeğer duygusu konusunda öznel bir kesinliğe ulaşmak için, başka bir bilinç tarafından kabul edilmeye ihtiyacı vardır. Yani thymos insanı, kaçınılmaz bir şekilde olmasa da, kural olarak kabul görme arayışına yöneltir.

Günümüz dünyasından thymos için küçük ama çarpıcı bir örnek vermek istiyoruz. Vaclav Havel Çekoslavakya Cumhurbaşkanı olmadan önce, rejime yöneltti̇ği eleştiriler ve insan haklan örgütü Char^a 77'nin kurucularından olması nedeniyle birçok kez cezaevine girmişti. Kendisini

mahkum eden sistem ve bu sistemin tems;l ettiği kötünün doğası üzerine düşünmek için cezaevinde kuşkusuz çok zamanı oldu. Havel, seksenlerin başında, daha Gorbaçov bile Doğa Avrupa'daki demokratik devrimleri hayal edemezken yayınlanan "Güçsüzlerin Gücü" başlıklı makalesinde, bir manavın aşağıdaki öyküsünü anlatır: Bir manav dükkânının yöneticisi vitrinde soğanlar ile havuçların arasına, "Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!' yazısını yerleştirmişti. Bunu niçin yapmıştı? Bununla dünyaya ne anlatmak istiyordu? Bütün ülkelerin proleterlerinin birleşmesi fikri onu gerçekten coşkulandırıyor muy-211

du? Coşkusu, kendi idealini kamuoyuna tanıtmayı önünde durulamaz bir ihtiyaç haline getirecek kadar büyük müydü? Herhangi bir zamanda - bir an için bile olsun-böylesi bir birliğin nasıl gerçekleşeceği ve ne anlama geleceği üzerine gerçekten hiç düşünmüş müydü?

Açık ki, vitrine koyduğu yazının anlamsal içeriği manavı hiç ilgilendirmemektedir ve yazıyı vitrine kişisel olarak kendi düşüncesini kamuoyuna açıklama özlemi duyduğu için koymuş değildir.

Ama bu elbette, davranışının bir motifi ve bir anlamı olmadığı ve bu sloganın kimseye birşey anlatmadığı anlamına gelmez. Bu slogan bir işaret işlevi görmektedir. Bir işaret olarak gizli ama çok belirgin bir mesaj taşımaktadır. Sözlü olarak bu şöyle formüle edilebilir:

"Ben, manav XY, buradayım ve yapmam gerekeni biliyorum. Benden beklendiği gibi tutum alıyorum. Bana güvenilebilir, hiçbir açığım yok. Buyruklara uyuyorum ve o nedenle rahat bırakılmam gerekir. Bu mesajın sahiplen bellidir; mesaj "yukarıya", manavın âmirlerine yöneliktir ve aynı zamanda manavın olası muhbirler karşısında arkasına saklanacağı bir kalkandır. Sloganın gerçek anlamı o nedenle manavın varlığıyla sıkı sikaya bağlıdır, onun yaşamsal çıkarlarını yansıtmaktadır. Peki ama, bu yaşamsal çıkarlar hangileridir?

Şuna dikkat edelim: Manava vitrine, "Korkuyorum, o nedenle kayıtsız şartsız itaat ediyorum"yazısını koyması emredilseydi, bunun anlamsal içeriği karşısında, bu ifade hakikati olduğu gibi yansıtmasına rağmen, hiç de öyle kayıtsız kalmazdı. Manav kendisinin aşağılanmasına ilişkin bu kadar net bir mesajı vitrine koymaya herhalde yanaşmazdı; bu, ona acı

verirdi, utanırdı. Elbette, çünkü o bir insandır ve bir onur duygusuna sahiptir.

Bu karışıklığı aşmak için, sadakat bildiriminin, en azından metinin yüzeyinde, kişisel olmayan bir inanmış-lık düzeyini ifade eden bir işaret biçimini alması gerekir. Bu, manava hiç olmazsa, "Bütün ülkelerin proleterleri niçin birleşmesin ki?" diyebilme olanağı vermelidir. Yani işaret manava, itaatinin "alçak" temelleri karşısında saklan-212

ma olanağı vermekte ve aynı zamanda iktidarın "alçak' temellerini insanların gözünden saklamaktadır. Bu,

"yüksek" bir şeyin arkasına saklanmaktadır. Bu "yüksek" şey de ideolojidir'1») Bu makalede Havel'in "onur" sözcüğünü kullanışı hemen dikkat çekmektedir. Havel manavı özel bir-eğitime ya da kişiliğe sahip olmayan sıradan bir insan olarak betimlemektedir. Ama gene de, bu insan vitrine "Ben korkuyorum" diyen bir yazı koymaktan utanç duyacaktır. İnsana belli şeyleri yasaklayan onurun doğası nasıl bir şeydir? Havel, üzerinde "Ben korkuyorum" ibaresi olan bir yazının komünist slogandan daha dürüst olacağını vurgulamaktadır. Kaldı ki, komünist Çekoslavakya'da insanların korkudan gerçekte yapmak istemedikleri şeyleri yapmak zorun^ da olduğunu herkes biliyordu. Korku, varlığını koruma içgüdüsü dünyadaki bütün insanlarda ortak olan doğal bir içgüdüdür. Öyleyse insan olduğumuzu ve bu nedenle korku duyduğumuzu niçin itiraf etmek istemeyiz?

Bunun nedeni son çözümlemede, manavın kendisinin belli bir değere sahip olduğunu düşünmesi olgusunda yatar. Bu değer, kendisinin, korkusu ve ihtiyaçları tarafından yönlendirilebilen korkak ve muhtaç bir hayvandan daha fazla birşey olduğuna ilişkin inancıyla bağlantılıdır. Bu inancını ifade edemese bile, kendisinin ahlâki bir etmen olduğuna, seçim yapabildiğine ve ilkeler söz konusu olduğunda doğal ihtiyaçlarına karşı durabileceğine inanmaktadır.

Elbette, Havel'in de işaret ettiği gibi, manav bir iç tartışmadan kaçınabilir de; bunun için vitrine daha keskin bir komünist slogan koyabilir ve kendisini korkak ya da aşağılık değil de, tersine son derece ilkeli bir insan olduğuna inandırabilir. Durumu bir bakıma Sokrates'teki, arzusuna boyun eğip ceset yığınını seyretmeye giden Leontius'unki-ne benzemektedir.

Gerek manav, gerekse Leontius kendilerinin, seçim yapma yetenekleriyle bağlı belli bir değere sahip olduğuna, doğal korku ve doğal ihtiyaçlarından "daha iyi"

olduğuna inanmaktadır. Ama sonunda her ikisi de korku ve arzularına yenik düşmektedir. Aralarındaki tek 213

fark, Leontius'un zayıflığını dürüstçe kabul etmesi ve bunun için kendini suçlaması, manavın ise, ideoloji kendisine ucuz bir çıkış yolu sunduğu için, alçalışını görmezden gelmesidir. Havel'irı öyküsü bize iki şey öğretmektedir: Birincisi, thymos'u.n kaynağını oluşturan oriur ya da özdeğer duygusu, insanın, kendisinin hakiki bir tercih özgürlüğüne / sahip moral bir etmen olduğunu düşünmesiyle ilgilidir. İkincisi, bu özanlayış

ister büyük ve mağrur bir fatih, ister alçak gönüllü bir manav olsunlar, bütün insanlar için geçerlidir. Havel şöyle diyor:

Hayatın esas amaçları elbette her insanın içinde mevcuttur. Herkes insan onuruna, ahlâki bütünlüğe, kimliğin özgür ifadesine, varlıklar dünyasını aşma duygusuna özlem duyar.(n) Ama Havel aynı zamanda, "her insanın az ya da çok, yalanla birlikte yaşayabileceğini de vurgulamaktadır, Havel, totalitarizm sonrası komünist devleti öncelikle, komünizm insanların ahlâki yanına, onların ahlâki olarak davranabileceklerine ilişkin inançlarına büyük zarar verdiği için suçlar. "Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!" yazısını vitrine koyduğunda manav, açıktır ki, onur duygusunu yitirmiştir. Onur ve onun karşıtı olan alçalma, komünist Çe-voklavakya'daki yaşamı betimlerken, Havel'in en çok kullandığı iki sözcüktür.02'

Komünizm, sıradan insanları ahlâki yanlarından sayısız küçük -ama bazen da o kadar küçük olmayan-

ödünler vermeye zorlayarak, onları alçalttı. Ödün, vitrine bir slogan asmaktan, devletin hoşuna gitmeyen birşey yapan bir meslektaş haksız yere suçlandığında ¦ ağzını açmamaktan ibaret-olabilirdi. Totalitarizm sonrası Brejnev döneminin zavallı komünist devletleri, yurttaşları karşısında terörle değil, ama sanki onlarla alay ediyormuş gibi, modern tüketim kültürünün ürünlerini vaat ederek ahlâki bir sorumluluk üstlenmeyi denediler. Bunlar seksen--li yıllarda Amerikan yatırımcılarının iştahını kabartan o gösterişli

oyuncaklar değil, bir buzdolabı, daha büyük bir konut, Bulgaristan'da bir tatil gibi, az şeye sahip insanların gözünde büyük önem taşıyan küçük şeylerdi. Komünizm, ruhun thymotik yanı karşısında arzu eden yanını, "burjuva"

liberalizminden çok daha fazla pekiştirdi. Havel'in komünizme yönelttiği başlıca suçlama, hiç de, onun Batılı sanayi devletlerindeki maddi refahı yaratamamış olması ya da işçi sınıfının veya yoksulların daha iyi bir yaşam umudunu boşa çıkarmış olması değildir. Komünizm bu kazanımları daha çok Faust'vari bir pazarlıkla sunuyordu; karşılığında insanlar bu pazarlığı kabul ettiklerinde sistemin devamına katkıda bulunmuş

oluyorlardı;' sistem ise artık insanların katılım isteğine bağımlı olmayan kendine özgü bir yaşama geliştirmiş

bulunuyordu.

Havel'in, "tüketime yönelik insanların, kendi entellektü-el ve ahlâki bütünlükleri uğruna belli maddi güvenceleri feda etmeye genel olarak hazır olmamaları"ndan yakınması, yalnızca komünist toplumlarla sınırlı değildir. Batı dünyasında tüketim kültürü insanları her gün kendilerinden ahlâki ödün vermeye itmektedir; insanlar kendilerini sosyalizm adına değil, ama "kendini gerçekleştirme" ya da "kişisel geliştirme" gibi fikirler adına kandırmaktadır. Ama gene de arada önemli bir fark vardır; Komünist toplumda kendi tbymos'unu bir ölçüde bastırmadan normal bir yaşam sürdürmek çok zordu, "başarılı" bir yaşam sürdürmek ise hemen hemen olanaksızdı. Manav örneğinde olduğu gibi, her hangi bir şekilde "oyuna katılmadan" marangoz, elektrikçi ya da doktor olunamazdı. Ve sistemin kandırma-calarını büyük ölçüde onaylamadan başarılı bir yazar, öğretim görevlisi ya da televizyon gazetecisi olmak söz konusu değildi.'1"

Özdeğer duygusunu korumak isteyen dürüst bir insanın önünde (marksist-leninist ideolojiye inanan, giderek küçülen gruba dahil değilse) tek bir seçenek vardı: Sistemi karşısına almak* ve Vladimir Bukovski, Andrey Sha-raov, Aleksander Soljenitzin ya da Havel'in kendisi gibi profesyonel muhalif olmak. Ama bunun anlamı yaşamın istek ve arzularına elveda

demek, güvenli bir işyeri ve konut gibi basit maddi tatminleri cezaevlerinde, psikiyatri kliniklerinde ya da sürgünde geçecek çile dolu bir yaşamla değiş tokuş etmekti.

Thymotik yanları o kadar iyi gelişmemiş olan çok sayıdaki insan ise, normal yaşamda her gün küçük alçalmaları kabul etmek zorundaydı.

Eflatun'un Leontius öyküsü ile Havel'in manav öyküsü bir bakıma Batı politik felsefe geleneğinin başlangıcında ve sonunda yer almaktadır. Her iki öyküde de basit bir thymos biçiminin nasıl merkezi bir politik etken olarak ortaya çıktığını izleyebiliriz. Cesaretin, medeni cesaretin ve ahlaki sağlamlığın kaynağı olduğu için, thymos'un iyi bir politik düzenle bir ilgisi olsa gerektir. Eflatun'a ve Havel'e göre iyi bir politik düzen salt bir karşılıklı zora başvurmama anlaşmasından öte birşey olmalıdır. İyi bir politik düzen. İnsanın onurunun ve değerinin kabul görmesi haklı arzusunu tatmin edebilmelidir.

Ama thymos ve kabul görme arzusu, etkileri bu örneklerin gösterdiğinden çok daha geniş olan olgulardır.

Değer biçme ve özsaygı günlük yaşamın, bizim alışılmış olarak ekonomik alanlar olarak gördüğümüz alanlarında da bir rol oynarlar. İnsan gerçekten de "kırmızı yanaklı hay-van"dır.

16 Kırmızı Yanaklı Hayvan

Tanrı (bu savaşın), kölelerin karşılıksız emeğinin iki yüz elli yıl içinde biriktirdiği bütün zenginlik yok olup gidene ve kırbaç yaralarından akan her damla kan kılıç yaralarından akacak kanla karşılanıncaya kadar sürmesini istiyorsa, üç bin yıl önce olduğu gi-; bi,gene şunu söylemek gerekiyor: "Tanrının hükmü doğru ve adildir."

- Abraham Lincoln, İkinci Göreve Başlama Konuşması, Mart 1865 (1)

Eflatun'un Devletinde ya da Havel'in manav hakkındaki makalesinde

kullanıldığı şekliyle thymos kavramı, insandaki bir tür doğuştan adalet duygusunu temsil eder ve bu anlamda bencil olmama, idealizm, ahlâk, özveri, cesaret ve namus gibi erdemlerin psikolojik mekânıdır. Thymos bize değerlendirme ve değer biçme sürecinde güçlü bir duygusal dayanak sağlar ve insanlara doğru ya da haklıya ilişkin inançları uğruna en güçlü içgüdülerini aşma olanağı verir. İnsanlar her zaman önce kendilerine bir değer biçerler ve özellikle kendileri söz konusu olduğunda öfke duyarlar. Ama başka insanlara da bir değer biçme ve başkaları söz konusu olduğunda da öfke duyma yeteneğine de sahiptirler. Bu özellikle, birey kendisine haksız davranıldığmı düşünen bir grubun üyesiyse geçerlidir; örneğin, genel olarak kadınlar söz konusu olduğunda bir feminist ya da kendi etnik grubu söz konusu olduğunda bir milliyetçi bundan etkilenir. Kendi adına duyulan kızgınlık bu durumda bütün bir sınıfa yayılır ve dayanışma duygulan doğurur. Kendinin 217

ait olmadığı sınıflarla. ilgili öfkenin örnekleri de vardır. Amerikan iç savaşı öncesinden köleliğin beyaz karşıtlarının haklı öfkesi ya da Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığına karşı dünya çapında duyulan öfke thymos'un çeşitli ifade biçimleridir. Bu örneklerde öfkeye yol açan, ırkçılığın kurbanlarına, öfkelenen kişinin görüşü açısından insan olarak gerçekte hakettikleri değere uygun bir şekilde davranılmama-sıdır. Yani öfkenin nedeni ırkçılığın kurbanlarının kabuı görmemesinde yatmaktadır.

Thymos'dan kaynaklanan kabul görme arzusu son derece çelişkili bir olgudur. Çünkü thymos yalnızca adalet duygusunun ve özverinin değil, aynı zamanda insan bencilliğinin de psikolojik mekânıdır. Thymotik ben,"

gerek kendi şahsıyla gerekse başka insanlarla ilgili şeyler hakkında kendi değer yargısının kabul edilmesini talep eder. Demek ki, kabul görme arzusu kendini kanıtlamanın bir biçimidir, kendi değerlerini çevreye yansıtmaktır; başka insanların bu değerleri kabul etmemesi öfkeye yol açabilir. Thymotik benin bir garantisi yoktur. Örneğin, bir ırkçılık karşıtına âdil görünen birşeyi, bir ırkçılık savunucusu bambaşka değerlendirecektir. Aradaki fark siyahların onurunu farklı değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Thymotik ben genellikle kendi değer yargısına dayalı olduğu için, kendisine aşırı değer biçme olasılığı yüksektir. Locke'un dediği gibi, insan kendi davasında iyi bir yargıç değildir.

Thymos'un kendini kanıtlama özelliği, thymos ile arzu etme arasında yaygın bir kavram kargaşasına yol açmaktadır. Aslında ise, thymos'dan kaynaklanan kendini kanıtlama ile arzu etmenin bencilliği kolaylıkla ayırdedilecek olgulardır.<2) Bu, bir otomobil fabrikasında yönetim ile örgütlü işçiler arasındaki ücret anlaşmazlığı örneğinde gösterilebilir, istenci yalnızca arzu ve akıla indirgeyen Hobbes psikolojisinin izleyicisi politik bilimciler, ücret düzeyi uğruna mücadeleyi "çıkar grupları", yani yönetimin ve işçilerin pastadan daha büyük bir pay alma arzulan arasındaki bir anlaşmazlık olarak yorumlayacaktır. Her iki tarafın da kendi mantığını izlediğini öne süreceklerdir. İki taraf da, görece güç dengesi ortaya bir uzlaşma çıkarana kadar, kendi

görüşme stratejisi ile kendisinin ekonomik yararını en faz-, laya çıkarmaya ya da bir grev durumunda bunun maliyetini en aza indirmeye çalışacaktır.

Ne var ki, bu her iki tarafta da gelişen psikolojik süreçlerin kabaca basitleştirilmesinden başka birşey değildir. Havel'in manavı nasıl "Ben korkuyorum" yazısını vitrine koymaya istekli değilse, grevci işçi de göğsünde "Ben aç gözlü bir insanım ve yönetimden mümkün olduğu kadar çok para sızdırmak istiyorum"

diye yazan bir pankart taşıyacak değildir. Grevci daha çok şunları söyleyecektir (ya da düşünecektir): "Ben iyi bir işçiyim. İşverenim için, bana şu anda ücret olarak ödediğinden çok daha değerliyim. Emeğimle işletmeye sağladığım geliri dikkate aldığımda ve öteki işkollarında benzer iş karşılığında ödenen paraya baktığımda, düşük ücret aldığımı görüyorum. Aslında..." İşçi bu noktada insanlık onurunun çiğnendiği anlamına gelen biyolojik bir benzetme yapacaktır. Manav gibi işçi de, kendinin belli bir değeri olduğunu düşünmektedir. Daha yüksek bir ücreti elbette kirasını ödemek ve çocuklarına yiyecek bir şeyler almak zorunda olduğu için de istemektedir, ama bunu aynı zamanda kendi değerinin bir dış göstergesi olarak da talep 'etmektedir. İş anlaşmazlıklarında ortaya çıkan öfkenin gerçek ücret düzeyiyle ender olarak bir ilgisi vardır. Bu genellikle, şirket yönetiminin yaptığı ücret önerisiyle işçilerin onurunu yeterince "kabul etmemesi'nden doğar. Bu aynı zamanda, grevcilerin bir grev kırıcıya niçin

yönetimden daha büyük bir öfke duyduğunu da açıklar. Grev kırıcı, yönetimin bir aracından başka birşey olmamasına rağmen, özdeğer

"duygusu hemen maddi avantajlara ulaşma arzusuna yenik düşmüş birisi olarak aşağılanır. Grevcilerden farklı olarak grev kırıcıda arzu thymoâa üstün gelmiştir.

Ekonomik özçıkarı kolaylıkla saptayabiliriz, ama çoğu kez bunun thymotik kendini kanıtlama ile sıkı sıkıya bağlı olduğunu gözden kaçırırız. Daha yüksek ücret, hem ruhun arzu eden yanından kaynaklanan maddi şeyler arzusunu, hem de thymotik yana ait olan kabul görme arzusunu tatmin eder. Politik yaşamda ekonomik iddialar ender olarak

dolaysız talepler olarak gündeme gelir, çoğunlukla "ekonomik adalet" gibi kavramlarla örtülerek öne sürülür. Ekonomik bir iddiayı kendisiyle ilgili bir adalet problemi gibi göstermek tam bir sinsilik sayılabilir; ama çoğu kez bu, para konusundaki kavgada son çözümlemede kendi onurlarının, söz konusu olduğuna -

bilinçli ya da bilinçsiz- inanan insanların thymotik öfkesinin gerçek gücünü gösterir. Aslında genel olarak ekonomik motiflerle açıklanan birçok şey, bir tür thymotik kabul görme arzusuna indirgenebilir. Politik ekonominin babası Adam Smith bunu çok iyi anlamıştı. Ahlaki Duyguların Teoristde Smith, insanların zenginlik peşinde koşmasının ve yoksulluktan korkmasının fiziksel ihtiyaçlarla çok az bir ilgisinin olduğunu yazar. Çünkü, "en az kazanan işçinin ücreti bile beslenme ve giyinme, barınma ve ailenin bakımı" gibi doğal ihtiyaçların karşılanmasına yeter; hatta yoksul insanların gelirinin büyük bir bölümü aslında "gereksiz sayılabilecek konfor araçlarına" gider. Öyleyse insanlar niçin ağır ve huzursuz bir çalışma yaşamıyla hep

"durumlarını iyileştirmeye" çabalar durur? Yanıt şöyle: Farkımıza varılması, dikkate alınmamız ve bize sempati, hoşnutluk ve takdirle bakılması, bundan sağlayabileceğimiz biricik yarardır. Bizi ilgilendiren rahatlık ya da zevk değil, kibir 'dir. Ama kibir her zaman dikkat ve beğeni merkezinde yer aldığımız inancına dayanır. Zengin kişi, zenginliklerinin

doğal olarak dünyanın dikkatini kendi üzerine çektiğini ve insanların durumunun avantajlarının kendisine verdiği bütün o güzel duyguları paylaşmaya eğilimli'olduğunu bildiği için zengin ligiyle övünür... Buna karşılık yoksul kişi yoksulluğundan utanır; yoksulluğun kendisini insanların gözünde görünmez kıldığını ya da kendisinin farkına varsalar bile, sefalet ve ça-¦ resizliğini hiçbir şekilde onunla paylaşmayacaklarını hissederi .

Ekonomik faaliyet, 1980'lerde Afrika'daki kuraklık felaketi örneğinde olduğu gibi, yoksulluğun belli bir düzeyinde doğal ihtiyaçların karşılanmasına hizmet eder. Ama dünyanın öteki bölgelerinin çoğunda yoksulluk ve yok-220

sunluk mutlak değil, paranın değer sembolü anlamına gelmesinden kaynaklanan görece kavramlardır. (4) Birleşik Devletler'deki resmi yoksulluk sınırı, hâlâ bazı üçüncü Dünya ülkelerindeki en iyi durumdaki insanlardan daha yüksek bir yaşam standartı sağlamaktadır. Ama bu, Ameri-ka'daki yoksul insanların Afrika ya da Güney Asya'daki en iyi durumdaki insanlardan daha hoşnut olduğu anlamına gelmez. Çünkü onların özdeğer duygusu günlük yaşamda çok daha sık sorgulanmaktadır. O nedenle Lock'un Ameri-ka'daki bir kralın İngiltere'deki bir işçiden daha kötü beslenmesi, barınması ve giyinmesine ilişkin sözleri, thymos'u dikkate almaz ve konunun özünden tamamen sapar. Ame-rika'daki kral İngiliz bağımsızlığından ve çevresinin gösterdiği dikkat ve saygıdan kaynaklanan bir onurdur. İşçi daha iyi besleniyor olabilir, ama bütünüyle kendisini bir insan olarak bile algılamayan bir işverene bağımlıdır.

Normalde ekonomik olarak adlandırılan motiflerin thymotik bileşenini kavramamak, politikayı ve tarihsel dönüşümü temelden yanlış yorumlamaya yol açar. Örneğin devrimlerin nedeni olarak yoksulluk ve yoksunluk görülür; bunlar ne kadar artarsa devrimci potansiyelin de o kadar artacağı sanılır. Ama Tocqueville'in Fransız Devrimi'ne ilişkin ünlü analizi tam tersinin doğru olduğunu göstermiştir: Devrimden önceki otuz ya da kırk yıl içinde Fransa eşi görülmedik bir ekonomik büyüme yaşamıştı. Aynı zamanda monarşi bir dizi iyi niyetli ama kötü uygulanan liberal reform gerçekleştirmişti. Devrimin arifesinde Fransız köylüleri Silezya ya da Doğu Prusya'daki köylülerden çok daha varlıklı ve bağımsızdı. Aynı şey orta sınıf için de geçerliydi, ama gene de köylüler devrimin kıvılcımı oldu, çünkü

politik yaşamın 18. yüzyılın sonundaki genel liberalleşmesin-deki kendi görece eksikliklerini Prusya'daki insanlardan çok daha keskin algılayabiliyor ve öfkelerini çok daha açık ifade edebiliyorlardı .(5) Günümüz dünyasında yalnızca en yoksul ve en zengin ülkeler büyük ölçüde istikrarlı durumda. Ekonomik modernleşme sürecindeki ülkeler en az istikrarlı olanlar', çünkü büyüme yeni beklenti ve talepler yaratıyor. İnsanlar durumlarını geleneksel toplumlarda değil, 221

daha iyi durumdakilerle karşılaştırıyor ve bu karşılaştırma onları öfkelendiriyor. Sık sık atıfta bulunulan

"yükselen beklentiler devrimi", tıpkı arzudan kaynaklanan bir devrim gibi, thymotik bir olgudur/6'

Arzu ile thymos arasındaki kavramsal karmaşanın başka örnekleri de vardır. Tarihçiler Amerikan iç savaşını açıklamak istediklerinde, Amerikalıların 600 bin kişinin -31 milyonluk nüfusun yaklaşık yüzde ikisi- yaşamına malolan bu savaşın -acılarına niçin isteyerek katlandıklarını da sormak zorundadırlar. 20. yüzyılda birçok tarihçi ekonomik etkenleri vurguladı ve savaşı sanayileşen Kuzey ile plantasyon sahiplerinin geleneksel Güneyi arasındaki bir mücadele olarak yorumlamayı denedi. Ama bu tür açıklamalar bir yerde yetersiz kalıyor. Savaş ilk başta> büyük ölçüde ekonomik olmayan amaçlarla yürütüldü; Kuzey Birlik'i, Güney ise

"özgül kurumunu" ve bunun sağladığı .yaşam tarzını sürdürmek için savaştı. Ama, sonraki yorumcularının bir çoğundan daha bilge olan Abraham Lincoln'un, "anlaşmazlığın nedeninin bir yerde kölelik olduğunu herkes biliyor" derken işaret ettiği bir konu daha vardı. Kuzey Amerikalıların çoğu kölelerin özgürleşmesini reddediyor ve savaşın bir an önce bir uzlaşmayla sona ermesini umuyordu. Lincoln'un, "kölelerin iki yüz elli yıllık karşılıksız emeğinin ürünleri"ne malolacak bile olsa, savaşı sonuna kadar götürmeye kararlı olması, ekonomik açıdan alınırsa, hiç de anlaşılır değildir. Böylesi değiş tokuşlar ancak ruhun thymotik yanı için bir anlam taşır/7'

Günümüz Amerikan politikasında da kabul görme arzusunun hâlâ etkili olduğunu gösteren birçok örnek bulunabilir. Örneğin, pratikte hiçbir ekonomik öneme sahip olmamasına sağmen, kürtaj son. kuşaktan bu yana

son derece hassas bir sosyo-politik konu olmuştur/8'Kürtaj tartışmasında söz konusu olan ilk bakışta doğmamış bebeklerin haklarıyla kadınların haklan arasındaki bir çatışmadır. Gerçekte ise geleneksel ailenin görece onuru ve kadının buradaki rolü, karşı yanda ise meslek sahibi, kendine yeterli kadının onuru vardır.

Kavgadaki taraflar kürtajla alınmış ceninler ya da kadınların ölümüne yol açmış hatalı kürtaj-222

lar üzerine öfkelerin i. dile getirmektedir. Ama öfkelerinin kendileriyle de bir ilgisi vardır; Geleneksel roldeki anne, kürtajı analığa gösterilmesi gereken saygının azalması olarak görmektedir; çalışan kadının gözünde ise kürtaj hakkının yokluğu erkekle eşit bir insan olarak kendi onurunun zedelenmesi anlamına gelmektedir.

Modern Amefika'daki ırkçılık onursuzluğunun siyahların yoksulluğuyla ancak kısmen ilgisi vardır. Irkçılığın asıl kaynağı, Ralph Ellison'un sözleriyle, siyah adamın birçok beyazın gözünde "görünmez adam" olması; aktif olarak nefret edilmese bile, birlikte yaşanan bir insan olarak algılanmamasıdır. Yoksulluk bu görünmezliği yalnızca artırmaktadır. O nedenle sivil hak ve özgürlüklere ilişkin bütün mücadeleler, ekonomik yanları olsa da, temelde adalet ve insanlık onuru konusundaki farklı yaklaşımların kabul görmesi üzerine thymotik çatışmalardan başka birşey değildir.

Normal olarak doğal bir arzunun örnekleri olarak görü-' len birçok başka etkinlikte de thymotik bir yan vardır. Örneğin cinsel fetih yalnızca bir fiziksel tatmin sorunu değildir -bunun için her zaman bir eşe ihtiyaç yoktur-, ayrıca ek olarak kişinin arzu edilirliğinin ötekinin gözünde ne ölçüde "kabul gördüğünü" yansıtır.

Burada kabul gören benlik, mutlaka Hegel'in aristokrat efendisinin benliğinin ya da Havel'in manavının ahlâki benliğinin aynısı olmak zorunda değlidir. Ama erotik aşkın en derin biçimleri, sevilen kişinin fiziksel özellikleri aşan bir şeyi özdeğeri kabul etmesi özlemini de kapsar.

Bu thymos örnekleri, her türlü ekonomik faaliyetin, her erotik aşk ilişkisinin, bütün politikanın kabul görme arzusuna indirgenebileceğini

kanıtlamak gibi bir amaç gütmüyor. Akıl ve arzu, ruhun tbymostdan farklı yanlan olmaya devam ediyor. Aslında bunlar belki de modern liberal insanın ağır basan yanlarıdır. İnsanlar yalnızca kabul görmenin değil, nesnelerin de peşinde oldukları için para istiyor. İnsan arzularının yakın modern dönemde gerçekleşen liberalleşmesi, maddi isteklerin sayı ve çeşitınde bir patlamaya yol açtı. Ve insanlar seks istiyor, çünkü seks - evet, iyi geliyor. Benim hırs ve zevkin thymotik boyutlarına işaret et-223

memin nedeni yalnızca, modern dünyadaki arzu ve aklın başatlığının thymos ile kabul görmenin günlük yaşamda oynadığı rolün üzerini örtme eğiliminde olmasıdır. İşçilerin "ekonomik adalet" talep etmelerinde olduğu gibi, thymos çoğu kez arzunun bir bağlaşığı olarak sahneye çıkmakta ve o nedenle de kolaylıkla arzuyla karıştırılmaktadır.

Kabul görme arzusu Sovyetler Birliği, Doğu Avrupa ve Çin'deki antikomünist depremlerde de belirleyici bir etkendi. Açıktır ki, birçok Doğu Avrupalı, komünizmin sonunu daha çok yüksek ekonomik beklentiler nedeniyle, örneğirj bu sayede Batı Alman yaşam standartına yaklaşacaklarına inandıkları için izliyor değildi.

Sovyetler Birliği ve Çin'deki reformların başlıca itici gücü yalnızca bir anlamda ekonomikti; bunu, merkezî plan ekonomilerinin "sanayi sonrası" toplumun gereklerine uymadaki yeteneksizliği olarak nitelendirmiştik.

Ama insanlar rafahın yanı sıra kendi başına amaçlar olarak demokratik haklar ve politik katılım da talep ediyordu. Başka bir deyişle, kabul görmenin doğal ve evrensel bir temel üzerinde gerçekleşeceği bir sistem istiyorlardı. Rusya parlamentosunun savunucularından birinin sözüyle, Rus hakinin "bir parça sosis karşılığında özgürlüğünü" satışa çıkaracağını sanan Ağustos 1991 'deki darbeci taslakları son derece yanılmışlardır.

Thymotik öfkenin ve kabul görme arzusunun komünizmin ekonomik krizine eşlik eden etkisini kavramazsak, devrimci olguyu bütün boyutlarıyla anlayamayız. İnsanları canlarını ve mallarını tehlikeye atarak hükümetleri düşürmeye iten şeyin, daha sonra tarihçiler tarafından temel nedenler olarak tarif edilen büyük olaylardan çok, oldukça küçük ve görünüşte rastlantısal gelişmeler olması devrimci durumların ilginç bir karakteristiğidir. Örneğin, Çekosla-vakya'da Sivil Forum, Jakes başkanlığındaki komünist hükümetin,

daha önce liberalleşme sözü vermiş olmasına rağmen, Valclav Havel'i tutuklatmasının getirdiği öfkeden doğdu. Kasım 1989'da, bir öğrencinin güvenlik polisi tarafından öldürüldüğü söylentisi üzerine büyük insan yığınları Prag sokaklarını doldurdu. Daha sonra bu söylentinin doğru olmadığı anlaşıldı. Romanya'da Ceaucescu rejimi Aralık

1989'da çöktü. Rejimin yıkılmasına yol açan olaylar zinciri, Macar azınlığın hakları için mücadele eden Tokeş

adlı bir rahibin tutuklanması üzerine, Timisoara kentindeki protestolarla başlamıştı.0'

Polonya'da Sovyetler'e ve onların Polonyalı müttefiklerine karşı düşmanlığı uzun yıllar besleyen, Moskova'nın, 1940'da Polonyalı subayların Katyn ormanında Sovyet gizli servisi NKVD tarafından öldürülmesinin sorumluluğunu üstlenmeye yanaşmaması oldu. 1989 ilkbaharında Yuvarlak Masa'daki anlaşma üzerine hükümete katıldığında, Dayanışmanın ilk etkinliklerinden biri, Sovyetler Birliği'ni Katyn'deki yığınsal katliamın hesabını vermeye davet etmek olmuştu. Benzer bir süreç' bizzat Sovyetler Birliği'nde de yaşandı. Stalin döneminde sağ kalmayı başarmış bir çok 'kişi sorumlulardan hesap sorulmasını ve kurbanların saygınlıklarının geri verilmesini talep etti. İnsanların geçmişe ' ilişkin hakikati öğrenme ve o zamanlar Gulag'da hiçbir iz bırakmadan yitip gitmiş kurbanların onurunun yeniden tanındığını görme arzularıyla bağlantılı görülmediği sürece perestroyka tam olarak anlaşılamaz. 1989 sonu ile 1990 başı arasında çok sayıda yerel parti yetkilisini makamından eden öfke dalgası, sistemin ekonomik iflasından doğmadı; bunun kaynağı, partinin parasıyla kendine bir Volvo aldığı için istifaya zorlanan Volgograd Parti Birinci Sekreteri örneğinin de gösterdiği gibi, yolsuzluk ve ihtişamdı.

Doğu Almanya'daki Honecker rejimi 1989'da; onbinler-ce kişinin topluca Batı'ya kaçmasıyla yaşanan kriz, Sovyet desteğinin yitirilmesi ve nihayet Berlin Duvarı'nın yıkılması gibi bir dizi olay sonucunda büyük ölçüde zayıflamıştı. Ama o zaman bile, bunun Doğu Almanya'da Stalinizmin sonu anlamına gelip gelmeyeceği pek o kadar açık değildi. Sosyalist Birlik Partisi'nin nihai çöküşü ve Krenz ve Mod-row gibi yeni yöneticilerin

gözden düşmesi ancak Honec-ker'in Wandlitz'deki özel konutunda nasıl bir ihtişam içinde yaşadığının ortaya çıkmasından sonra gerçekleşti.00' Açık konuşacak olursak, bunun kışkırttığı muazzam öfke bugün bir yerde akıl dışı görünüyor. Çünkü görünürde komünist Doğu Almanya'da, politik özgürlüklerin eksikliği ve 225

Batı Almanya'ya oranla daha düşük yaşam standardı gibi şikâyetçi olunacak çok daha önemli nedenler vardı. Ho-necker'in yaşadığı yer ise, Versailles Sarayı'mn modern bir kopyasından çok, Hamburg ya da Bremen'deki varlıklı bir yurttaşın evini andırıyordu. Ne var ki, Doğu Alman komünizmine ilişkin bilinen eski şikâyetler sıradan DAC yurttaşında, Honecker'in konutu konusundaki televizyon haberlerini izlediğinde duyduğu thymotik öfkenin onda birini bile yaratmamıştı. Bunun nedeni, bu resimlerin eşitliği kendi programı .olarak ilan etmiş bir rejimin muazzam iki yüzlülüğünü gözler önüne sermesiydi; bu, insanların adalet duygusunu derinden yaraladı ve onları Komünist Parti'nin iktidarının sonunu talep etmek üzere sokağa çıkarmaya yetti.

Son olarak Çin örneği var. Bu ülkede Deng Hsiao-ping'in başlattığı ejconomik reformlar sayesinde, seksenli yıllarda yetişen genç kuşağın önünde yepyeni ekonomik olanaklar açılmıştı. Artık şirketler kurabiliyor, yabancı gazeteleri okuyabiliyor ve devrimden sonra ilk kez Birleşik Devletler'e ya da öteki Batılı ülkelere-okumaya gidebiliyor-lardı. Böylesi bir ekonomik özgürlükler atmosferinde yetişen gençler elbette şikâyet edecek çok şey buluyordu; seksenli yılların sonlarında enflasyonun yükselmesi ve dolayısıyla kentlerde yaşayanların çoğunun satın alma gücünün düşmesi bunların başında geliyordu. Ama reform sonrası Çin, Mao'nun döneminde olduğundan çok daha dinamikti ve özellikle Pekin, Hsian, Kanton ve Şanghay Üniversitelerinde okuyan ayrıcalıklı seçkin çocuklarına çok daha fazla olanak sunuyordu. Ama daha fazla demokrasi için tam da bu öğrenciler sokağa çıktı; önce 1986'da, sonra da 1989 ilkbaharında Hu Yaobang'ın ölüm yıldönümünde, Protestolar ilerledikçe öğrencilerin öfkesi daha da belirginleşti; onları kızdıran yalnızca kendilerine kulak aşılmaması değil, ayrıca parti ve hükümetin haklı şikâyetlerini kabul etmeye yanaşmamasıydı. Deng Hsiaoping, Zao Ziyang ve öteki önde gelen Çin yetkilileriyle görüşmek istediler; hatta nihayet uzun vadede kurumsallaşmış bir söz hakkı talep ettiler. Bütün öğrencilerin söz

hakkının temsili demokrasi biçimini almasından yana olup olmadığı pek açık değildi ama temel 226

talep, ergin insanlar olarak ciddiye alınmak ve görüşlerine kulak verilmesiydi.

Komünist dünyadan alman bütün bu örnekler, kabul görme arzusunun kendisini ifade etmesinin çeşitli biçimlerini göstermektedir. Gerek reformlar, gerekse devrimler evrensel bir kabul görme sağlayacak bir sistemi amaçlıyordu. Thymotik öfke bunun da ötesinde katalizör olarak belirleyici bir rol oynuyordu. Leipzig, Prag, Timisoara, Pekin ya da Moskova'daki insanlar hükümetin "sanayi sonrası" bir ekonomi kurması talebiyle sokaklara çıkmadılar; dükkânlarda her türlü gıda maddesinin olması gerektiğini bile dile getirmediler. Onların tutkulu öfkesini tutuşturan daha çok, bir rahibin tutuklanması, önemli bir yetkilinin bir talep listesini kabul etmeyi reddetmesi gibi görece küçük adaletsizliklerdi.

Tarihçiler bu tür olayları daha sonra haklı olarak ikincil ya da başlatıcı faktörler olarak yorumlarlar, ama bu onların devrimci gelişmeler zincirini harekete geçirmiş olmalarından doğan önemini azaltmaz. Devrimci durumlar, ancak insanlar yaşam ve güvenliklerini belli bir amaç için tehlikeye atmaya hazır olduklarında oluşabilir. Bunun için gereken cesaret ruhun arzu eden yanından değil, thymotik yanından kaynaklanır.

Arzunun insanı, homo oeconomicus, hakiki bourgeois her zaman içinden bir maliyet-yarar analizi yapar ve bu ona her seferinde sistemle uzlaşmak için bir gerekçe sunar. Sadece thymotik insan, öfkenin insanı, kendisinin ve birlikteki insanlarını onurunu kıskançlıkla koruyan, değerini yalnızca fiziksel varlığını oluşturan arzuların rengârenk karışımından ibaret görmeyen insan-ancak bu insan bir tankın ya da asker duvarının üzerine yürümeye istekli olabilir. Küçük, adaletsiz davranışlara böylesi küçük, cesur davranışlarla yanıt verilir. Ve çoğu kez politik ve ekonomik yapılarda köklü dönüşümlere yol açan kapsamlı büyük olaylar, böylesi küçük cesur davranışlar olmaksızın hiçbir zaman gerçekleşemezdi.

17 Thymos'un Yükselişi ve Düşüşü

İnsan mutluluk peşinde koşmaz; bunu yalnız İngilizler yapar.

-Nietzsche, Putların Alaca Karanlığı'}

İnsanın özdeğer duygusu ve bunun kabul görmesi talebi, bu kitapta cesaret, özveri ve kamu duyarlılığı gibi soylu erdemlerin kaynağı, tiranlığa karşı direnişin mekânı ve liberal demokrasiden yana tercihin nedeni olarak sunuldu. Ama kabul görme arzusunun, birçok filozofun thymos'u insanın içindeki kötülüğün kaynağı saymasına yol açan karanlık bir yanı da vardır.

İlk başta thymos kavramını kişinin özdeğerini saptamak için kullandık. Havel'in manav örneği, özdeğer duygusunun çoğu kez, insanın doğal arzular yığınından "daha fazla birşey", özgür tercihler yapma yeteneğine sahip ahlâki bir etmen olduğunu hissetmekle ilgili olduğunu göstermektedir. Bu duygu az ya da çok bütün insanlarda vardır. Belli bir özsaygıya sahip olmak her birey için önemlidir; ancak böyle dünyada var olabilir ve yaşamından bir ölçüde hoşnut olabilir. Bu duygu bize, Joan Didion'un belirttiği gibi, kendimizi suçlamak zorunda kalmadan başka insanlara "hayır" diyebilme olanağını verir.(2) İnsanın, kendisini ve başkalarını sürekli değerlendiren ahlâki bir yanının olması, ahlâkın özsel içeriği konusunda görüş birliği olduğu anlamına gelmez. Thymotik ahlâki benlikler dünyasında sayısız önemli ve önemsiz sorun üzerine sürekli takışma ve tartışmalar gündemdedir. O nedenle thymos, en alçak gönüllü ifadelerinde bile, her türlü insan çatışmasının kaynağını oluşturur.

Ayrıca bir insanın kendi özdeğerini belirlemesinin kendi "ahlâki" benliğinin sınırları içinde kalacağının bir güvencesi de yoktur. Havel, her insanın ahlaki yargı ve adalet duygusunun çekirdeğini içinde taşıdığına inanır. Bu genellemeyi doğru bulsak bile, bunun bazı insanlarda ötekilere oranla daha az gelişmiş olduğunu kabul etmemiz gerekir. İnsan yalnızca kendi ahlâki değerinin değil, aynı zamanda sahip olduğu zenginliğin, gücün ya da bedensel güzelliğin kabul görmesini de talep edebilir.

Daha da önemlisi; bütün insanların kendilerini öteki insanlarla eşit olarak değerlendireceğini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Daha çok, örneğin sahip oldukları hakiki bir iç değer, ama daha büyük bir olasılıkla

kendilerine ilişkin abartılmış ve bencil bir değerlendirme temelinde öteki insanlardan üstün olarak kabul edilmeyi deneyeceklerdir. Öteki insanlardan üstün kabul edilme arzusunu, bundan böyle eski Yunanca'dan türetilmiş yeni bir kavramla, megalothymia kavramıyla adlandıracağız. Megalothymia, kendi gücünün kabul görmesi için komşu bir halka saldırıp onu köleleştiren bir tiranda da, en iyi Beethoven yorumcusu olarak kabul edilmek isteyen bir piyanistte de ortaya çıkabilir. Karşıtı, isothymia, öteki insanlarla eş değer kabul edilme arzusudur. Megalothymia ve isothymia kabul görme arzusunun, modern zamanlara tarihsel geçişi anlaşılabilir kılan iki ifade biçimidir.

Megalothymia'nın politik yaşamda son derece sorunlu bir tutku olduğu açıktır. Çünkü eğer başka bir insan tarafından üstün kabul edilmek tatmin sağlıyorsa, o zaman denilebilir ki, bütün insanlar- tarafından üstün kabul edilmek çok daha büyük bir tatmin sağlayacaktır. Bu, başlangıçta özdeğerin alçak gönüllü bir türünden başka birşey ifade etmeyen thymos'un, hükmetme arzusu olarak da ortaya çıkabileceği anlamına gelir. İlk mücadeleyi başlatan ve efendinin uşağa egemen olmasına yol açan kabul görme arzusu olduğu için, thymos'un bu karanlık yanı Hegel'in kanlı savaş anlatımında elbette baştan beri mevcuttu. Kabul görmenin mantığı evrensel kabul görme arzusuna, başka bir deyişle emperyalizme yol açar.

Gerek manavın özdeğer duygusunda görülen alçak gönüllü biçimiyle, gerekse bir Sezar ya da Stalin'deki mega-lothymia biçimindeki thymos Batı politik felsefesi için her zaman merkezî bir konu olmuştur. Ama farklı düşünürler bu olguya hep farklı adlar takmıştır. Politika ve adil bir politik düzenin sorunları üzerine ciddi bir şekilde kafa yoran herkes, onun olumlu yanlarından yararlanmaya ve karanlık yanını etkisizleştirecek bir yol bulmaya çalışarak thymogtaki ahlâki ikileme bir çözüm bulmayı denemiştir.

Eflatun'un Devletinde Sokrates thymos üzerinde ayrıntılı olarak durur, çünkü ruhun thymotik yanı O'nun âdil kentinin "konuşmadaki" kurgusunda belirleyicidir/3' Öteki kentler gibi bu kentin de dış düşmanları yardır ve dış saldırılara karşı kendini korumak zorundadır. O nedenle, maddi ihtiyaç ve arzularını ortak esenlik uğruna feda etmeye hazır, cesur ve yurtsever bir muhafızlar sınıfına ihtiyacı vardır. Sokrates, cesaretin ve kamu yararını

düşünmenin bilinçli bir özçıkar muhasebesinden kaynaklanamayacağı görüşündedir. Bunların daha çok tbymodta, muhafız sınıfının kendinden ve kentinden duyduğu haklı gururda ve kenti tehdit eden insanlara duyduğu akıl dışı potansiyel öf-. kede yerleşik olması gerektiğini düşünür/4' Yani kavram, bireyin arzuların damgasını taşıyan bencil bir yaşamdan kamu esenliğine yönelmesine temel oluşturduğu için, Sok-rates'in gözünde, onsuz hiçbir politik topluluğun yapamayacağı doğal bir politik erdemi temsil eder. Ama Sokrates, thymoiwn politik toplulukları sadece pekiştirme gücüne sahip olmadığını, aynı zamanda onları yıkabileceğini de bilir; Devletde birçok yerde bunun altını çizer.

Örneğin, thymotik bir kent muhafızını, iyi terbiye edilmediğinde bir yabancıyı olduğu gibi kendi efendisini de ısırabilecek bir bekçi köpeği ile karşılaştırır/» O nedenle adil bir politik düzenin kurulması thymos'un yetiştirilmesini ve ehlileştirilmesini gerektirir. Devletin ilk altı kitabının büyük bir bölümünün muhafız sınıfının doğru thymotik eğitimine ayrılmış olması bir rastlantı değildir.

Efendi taslaklarının emperyalizm aracılığıyla başka insanlar üzerinde egemenlik kurma megalothymidsı, Orta

ve Yakın Çağ politik düşüncesinin önemli bir konusuydu. Bununla kasdedilen şöhret arayışı olgusuydu. Hırslı prenslerin kabul görme mücadelesi genellikle hem insan doğasının, hem de politikanın temel bir özelliği sayılıyordu. Emperyalizmin doğal olarak yasal görüldüğü dönemde, bu mutlaka uranlık ya da haksızlık anlamına gelmiyordu/6' Örneğin St. Augustine şöhret arzusunu bir kusur sayar, ama onu fazla zararlı bulmaz ve bazen insan büyüklüğünün kaynağı olabileceğini de kabul eder.(7) Orta Çağ'm Hristiyan politik felsefesinin Aristo'cu geleneğinden kesin olarak kopan ilk modern düşünür olan Niccolo Machiavelli için megalothymia -şöhret arzusu anlamında- merkezi bir öneme sahipti. Machiavelli günümüzde, özellikle politikanın acımasız özünü çarpıcı bir şekilde betimlemiş olmasıyla tanınmaktadır.

Örneğin, korkulmak sevilmekten iyidir, diye yazar ve insan sözünü ancak kendi çıkarına olduğu zaman tutmalıdır, der. Machiavelli modern politik

düşüncenin kurucusudur. İnsanın, kendi olmasını istediği şeyleri değil de, gerçekliğin kendisini kılavuz edindiğinde kendi dünyevi evinin efendisi olabileceğine sıkı sıkıya inanır. Eflatun'dan farklı olarak insanları eğitimle düzeltmeye çalışmaz, tersine doğadan gelme kötülükleri dikkate alan iyi bir politik düzen yaratmak ister. Kötülüğün, doğru kurumlar tarafından kanalize edildiğinde iyi bir amaca hizmet edebileceğini söyler.®'

Machiavelli, prenslerin hırsının temelinde psikolojik bir itici güç olarak şöhret arzusu biçimindeki megaloth-ymidnvn yattığını kavramıştı. Bir halk zorunluluktan, kendini savunma ya^ da gelecek için nüfus ve kaynak elde edebilme amacıyla komşusuna sakıırabilir. Ama bunun ardında yatan insanların kabul görme arzusudur; Romalı komutanın zafer geçitinde, düşmanı zincirlere bağlı şekilde yığınların haykırışları arasında sokaklardan geçirilirken duyduğu sevinçtir. Machiavelli'e göre şöhret arzusu yalnızca prenslere ya da aristokrat hükümetlere özgü değildir, Cumhuriyetlere de sirayet edebilir. Örnek olarak, demokratik katılımın.devletin açgözlülüğünü daha da artırmış ve yayılmacılık açısından özellikle etkili askeri araçlar sunmuş

fip

olduğu Atina ve Roma imparatorlukları gösterilebilir/*

Machiavelli, şöhret arzusunun insanın temel bir özelliği olduğunu ve hırslı insanları tiran, ötekileri de köle haline getirdiği için özel sorunlar yarattığını kavramıştı."* Machia-velli'in bu probleme bulduğu ve daha sonra cumhuriyetçi anayasa devletinin temel bir özelliği haline gelen çözüm, Eflatun'unkinden farklıdır.

Eflatun thymotik prensler ve muhafızlar yetiştirmek isterken, Machiavelli bir tbymos'u bir başka thymos ile dengelemeyi düşünür. O'na göre, prenslerin ve aristokrat seçkinlerin thymotik hırslarının halkın bağımsızlığa ilişkin thymotik talebi tarafından dengelendiği karma cumhuriyetler, belli ölçüde bir özgürlüğü gerçekleştirebilirdi.cn) Machiavelli'in karma cumhuriyeti, Amerikan anayasasındaki kuvvetler ayırımının bir ilk versiyonu olarak görülebilir.

Machiavelli'den sonraki politik düşünürler önceden tanışmış olduğumuz bir başka, hatta belki de daha iddialı bir adım attılar. Modern liberalizmin kurucuları Hobbes ve Locke, thymoöu politik yaşamdan bütünüyle sürüp çıkarmayı ve bu kavramın yerine arzu ile aklın bir bileşimini koymayı denediler. Bu ilk İngiliz liberaller, prenslerin ya da militan rahiplerin fanatizminin tutkulu ve boyun eğmez gururu biçimindeki megalothymid'nın savaşların başlıca nedeni olduğunu düşünüyorlardı. Bunun sonucu olarak da gururun her türlü biçimine karşı çıktılar. Aristokrat'gururu küçümsememeleri Adam Ferguson, James Steuart, David Hume ve Montesquieu gibi çok sayıda aydınlanmacı düşünür tarafından devralındı ve sürdürüldü. Hobbes, Locke ve liberalizmin öteki erken modern düşünürlerinin tasarladıkları sivil,toplumda insanın yalnızca akla ve arzuya ihtiyacı olacaktı. Burjuva, erken modern düşüncenin tamamen bilinçli bir yaratığıdır; bu, toplumsal barışı insanın doğasını değiştirerek sağlama yolundaki bir toplumsal mühendislik çabasıdır.

Machiavelli nasıl azınlığın megalothymid'sini yığının megalothymid'sının karşısına dikmişse, modern liberalizmin kurucuları da, insan doğasının arzu eden yanının çıkarlarının karşısına thymotik yanın tutkularını geçirerek megalothymidyı bütünüyle aşacaklarını umdular.(12) 232

Geleneksel aristokrasi megalothymidnm sosyal ifadesi ve dolayısıyla modern liberalizme savaş ilan eden toplumsal sınıftı. Aristokrat savaşçı refah yaratmaz, bunu öteki savaşçılardan, daha doğrusu ürün fazlalarına el koyduğu köylülerden çalardı. Ekonomik mantık temelinde davranmaz ve işgücünü en fazla verene satmazdı; aslında hiç çalışmaz, tersine kendini tembellikte gerçekleştirirdi. Davranışını, onur dışı sayılan ticaret gibi şeylerle uğraşmasına izin vermeyen gururu ve namus anlayışı belirlerdi. En yozlaşmış aristokrat toplumlarda bile, Hegel'in ilk efendi için tasvir ettiği türden kanlı bir mücadele hayatını ortaya koymaya hazır olmak aristokratlık gereğiydi. O nedenle savaş aristokrat yaşam tarzı için merkezi önemdeydi; ama savaş, hepimizin bildiği gibi, "ekonomik bakımdan en uygun olan değildir". O nedenle aristokrat savaşçıyı tutkularının soyluluğunu ikna etme ve onu, çabası kendisinin ve öteki insanların zenginleştirilmesine hizmet eden barışçı bir işadamına dönüştürmek çok daha akıllıca bir şeydi .(13) Çağdaş toplum bilimcinin betimlediği ve birçok ülkede gerçekleşen "modernleşme" süreci, ruhun arzu eden, mantıklı yanının thymotik yan

üzerindeki bir zaferi olarak yorumlanabilir. Aristokrat toplumlar, Avrupa'dan Yakın Do-ğu'ya ve Afrika'dan Kuzey ve Güney Amerika'ya kadar çok çeşitli kültür çevrelerinde hep var oldu. Ekonomik modernleştirme önkoşul olarak, yalnızca kentler ve rasyonel bürokrasi gibi modern toplumsal yapıların yaratılmasının değil, ayrıca burjuva yaşam tarzının aristokratların thymotik yaşam tarzı karşısındaki ahlâki zaferini de gerektiriyordu. Giderek daha çok sayıda aristokrat toplumda eski aristokrat sınıf, thymotik gururlarını sınırsız maddi kazanç olanaklarına sahip barışçı bir yaşam vaadi ile değiş tokuş

etme şeklindeki Hobbes'çu öneriyle karşılaştı. Bazı ülkelerde, örneğin Japonya'da bu değiş tokuş önerisi çok açık dile getirildi; Modernleşen devlet eski sam'uray ya da savaşçı sınıfın üyelerini işadamı yaptı; 20. yüzyılın zaybatsülzn buradan doğdu.(ı4> Başka ülkelerde, örneğin Fransa'da aristokrasinin bazı kesimleri bu değiş

tokuşu reddetti ve umarsız bir şekilde thymotik ahlaki düzenlerini korumaya çalı-

şarak bir dizi geri çekilme savaşı verdiler. Günümüzde bu mücadele, savaşçı sınıfın çocuklarının kılıçlarını baba yadigarı olarak evlerininin duvarına asıp, bunun yerine bilgisayar terminalleri ve büro işleriyle uğraşma kararıyla karşı karşıya olduğu bir çok üçüncü Dünya ülkesinde sürmektedir.

ABD'nin kuruluş döneminde Kuzey Amerika'da Loc-ke'un ilkesinin -dolayısıyla ruhun arzu eden yanının thymotik yan üzerindeki zaferi-neredeyse tamamlanmıştı. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde ilan edilen

"mutluluğa ulaşma" hakkı ile kasdedilen öncelikle mülk sahibi olmaktı. Amerikan Anayasası'nın Alexander Hamilton, James Madison ve John Jay tarafından kaleme alınan Federalist Pa-persteki büyük savunusu, Locke'un düşüncelerinden esinlenmişti. Örneğin James Madison ünlü Federalist 10da doğrudan halkın istencine bağımlı olan ve grup çıkarları tarafından parçalanan bir hükümetin pan zehiri olarak temsili hükümeti savunur. Madison, "bir hükümetin ilk amacı"nın çeşitli insan yeteneklerini, öncelikle

de "mülk edinmedeki farklı ve eşitsiz yetenekleri" korumak olduğunu vurgular/15'

Locke'un Amerikan Anayasası üzerindeki etkisi tartışılmaz olmakla birlikte, Federalist Papers-yazarları kabul görme arzusunun politik yaşamdan kolaylıkla dışlanabileceği görüşünde değillerdi. Gerçekte onlara göre, barışçı kendini kanıtlama da bütün politik yaşamın amaç ya da motiflerinden biriydi ve iyi bir hükümet bu amacı gerektiği gibi dikkate almalıydı. Bu yaklaşımla kabul görme arzusunu olumlu ya da en azından zararsız bir kanala sokmak istiyorlardı; aynı şeyi Machiavelli de denemişti. Madison, Federalist 10 da partilerin ekonomik "çıkarlar" nedeniyle bölünmesine işaret eder, ama bunu, "din, hükümet ya da birçok başka konuda farklı fikirde olma arzusu" ya da "farklı liderlere bağlı olma" gibi, "tutkulardan" ya da daha doğrusu neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusundaki tutkulu görüşlerden kaynaklanan başka bölünme biçimlerinden ayırır. Politik görüşler özsevginin ifadesi olarak adlandırılır ve insanın özdeğerlendirmesi ve özdeğer duygusu ile kopmaz bir

şekilde bağlantılandırılır: "Bir insanın aklı ile özsevgisi arasında bir bağlantı olduğu sürece, görüş ve tutkuları birbirini karşılıklı etkileyecektir; birinciler ikincilerin bağlandığı hedefleri temsil eder."00 Demek ki, fraksiyonlar yalnızca farklı insanların ruhlarının arzu eden yanlarının kapışmasından da doğar.(17) O

nedenle de, Madison'un zamanında ¦ Amerikan politikası alkol içmeme, din, kölecilik ve benzeri sorunlar üzerine gelişen tartışmalardan da etkileniyordu; tıpkı bugün bizim politikada kürtaj, okul duası ya da fikir özgürlüğü sorunlarıyla uğraştığımız gibi.

Federalist Papers'in yazarları politik yaşamda söz konusu olanın, yalnızca çok sayıdaki görece zayıf gelişmiş

bireyin tutkuyla savunduğu türlü çeşitli görüşler değil, aynı zamanda, "şöhret sevgisi" olduğuna inanıyorlardı. "Şöhret sevgisi" Hamilton'a göre, "en soylu ruhların ağır basan tutkusu", yani en güçlü ve hırslı insanların şöhret arzusuy-du.(18) Megalothymia ve isothymia Amerikan Kurucu

Babaları için bir problemdi. Hamilton ve Madison Arrierkan Anayasası'nı, tbymos'un bu farklı ifade biçimlerini baskı altına almada değil de, güvenli ve hatta üretici kanallara akıtmada bir araç olarak görüyorlardı. Madison, görece geniş bir cumhuriyet söz konusu olduğu sürece, bir kamu görevine aday olma, politik konuşmalar yapma, tartışma, makaleler yazma, seçme vb. gibi halkın yönetime katılma olanaklarının, insanın doğal gururunu ve thymotik kendini kanıtlama eğilimini tatmin etmeye elverişli olduğunu düşünüyordu. Buna göre demokratik politik süreç, yalnızca karar alma ya da "çıkarları harmanlama" aracı* olarak değil, thymos'un ifade edilebileceği bir sahne, içinde insanın kendi görüşü için kabul bulabileceği kendi başına bir süreç olarak da önem taşıyordu. Anayasal egemenlik, güçlü ve hırslı insanların megalothymia"sının daha büyük ve tehlikeli düzeyinde hırsla "hırsı dengelemek" için de iyi bir araçtı. Hükümet gücünün farklı dallan kuvvetli hırsı teşvik etmede bir olanak olarak görülüyordu, ama "checks and balances" ile, denetleme ve dengeleme sistemi ile de hırsın farklı görünüşlerinin karşılıklı birbirlerini etkisizleştireceği ve tiranhk oluşmasının engelleneceği düşünülüyordu.

Amerikalı bir politikacı pekâlâ bir Sezar ya da Napoleon olmayı düşleyebilir, ama sistem bir Jimmy Carter ya da Ronald Reagan'dan daha fazla birşey olmasına izin vermez. Güçlü kurumsal baskılar ve politik kuvvetlerle çepe çevre kuşatılmış bir şekilde, hırsını halkın efendisi değil, "hizmetkârı" olarak gerçekleştirmeye mecbur kalır.

Birçok liberal düşünür, Hobbes ve Locke geleneğinden liberal politikanın kabul görme arzusunu politikadan dışlama ya da onu güçlü yaptırımlara bağlayarak etkisizleştirme çabalarından rahatsızlık duymuştur. Çünkü bunun sonucunda modern toplumlar, C.S. Lewis'in sözleriyle, "belke-miksiz insanlar"; yalnızca arzu ve aklı tanıyan ve eski zamanlarda insan varlığının çekirdeğini oluşturan gurura ve özdeğer duygusuna sahip olmayan insanlar topluluğu haline gelmiştir. Lewis'e göre insanı insan yapan belkemiğidir, çünkü "aklıyla o yalnızca bir ruh, iştahıyla ise yalnızca bir hayvandır."(19) Thymos'un modern çağdaki en büyük ve yetenekli savunucusu, bu kavrama yeniden can vermiş olan peygamber, günümüz relativizminin ve nihilizminin babası Friedrich Nietzsche'dir Bir çağdaşı Nietzsche'yi

"aristokrat bir radikal" olarak nitelendirmiş ve Nietzsche buna karşı çıkmamıştı. Yapıtının büyük bir bölümü bir bakıma bütün bir "belkemiksiz ihsanlar"

medeniyetinin, kendi rahat varlığını sürdürmekten başka bir şeyin peşinde koşmayan bir burjuvalar toplumunun yükselişine tepki olarak görülebilir. Nietzsche'ye göre insanın özünü arzusu ya da aklı değil, thymostu oluşturur. İnsan öncelikle değer biçen bir yaratıktır; "iyi" ve "kötü" sözcüklerini telaffuz edebilen

"kırmızı yanaklı hayvandır". Nietzsche Zerdüşt'ü şöyle konuşturur: Gerçekten insanlar kendilerine bütün iyilerini ve bütün kötülerini verdiler. Gerçekten onu almadılar, onu bulmadılar, o kendilerine gökten bir ses olarak da inmedi. Kendisini koruyup sürdürmek için şeylerin içine değer koyan insanın kendisidir; şeyler için bir anlam, insanî bir anlam yaratan insandır. Onun için de kendisini "insan", yani değer biçen olarak adlandırmıştır.

Değer biçmek yaratmaktır, duyuyor musunuz ey yara-

tıcılar? Değer biçmenin kendisi bütün değer biçilmiş şeylerin en değerlisidir. Değeri ancak değer biçme yaratır ve değer biçme olmadan varlık cevizinin içi bomboş kalır. Duyun bunu ey yaratıcılar!129*

Nietzsche açısından merkezi sorun insanların hangi değerleri yarattığı değildir, çünkü insanların uğrunda çabaladığı "binbir tane amaç'Vardır.Bu dünyadaki her halkın, iyi ve kötüye ilişkin komşu halkın anlamadığı bir kendi dili vardır. İnsanın özü değer verme eyleminin kendisinde, kendisine bir değer biçmesinde ve bu değerin kabul görmesini talep etmesinde yatar.00 Değer verme eylemi kaçınılmaz olarak eşitsizdir, çünkü daha iyi ve daha kötü arasında ayrım yapma yeteneğini gerektirir. O nedenle Nietzs-. che, yalnızca thyrnotfun, insanların kendilerini öteki insanlarla karşılaştırdıklarında daha iyi olarak nitelemesine yol açan yanıyla, yani megalothymia ile ilgilenir. Modernlik Hobbes ve Locke'un o korkunç denemesine, insanları fiziksel güvenlik ve maddi mülk biriktirme uğruna değer biçme gücünden yoksun bırakma çabasına yol açtı.

Nietzs-che'nin ünlü "iktidar istenci" öğretisi, arzu ve akıl karşısında thymos'a yeniden öncelik kazandırma ve modern liberalizmin insan gururuna ve kendini kanıtlama duygusuna verdiği zararı ortadan kaldırma yolunda bir çaba olarak anlaşılabilir. Yapıtı Hegel'in aristokrat efendisini ve onun salt saygınlık uğruna verdiği ölümüne mücadeleyi göklere çıkarır; bu yapıt aynı zamanda kölelik ahlâkını, böyle bir tercih yaptığının bilincinde bile olamayacak kadar başarıyla devralmış olan modernliği, üzerine şimşekler yağdırarak mahkûm eder.

Kabul görme arzusunu ya da thymos'u ifade etmek için kullanılan sözcükler zaman içinde değişmiş olmakla birlikte, ruhun bu "üçüncü yanı" Eflatun'dan Nietzsche'ye kadar felsefi geleneğin merkezi bir konusu olarak kalmıştır. Bu temelde tarihsel süreç başka bir tarzda; modern doğa biliminin ya da ekonomik gelişmenin mantığının tarihi olarak değil de, daha çok megalothymia'nın ortaya çıkışı, yükselişi ve düşüşü olarak yorumlanabilir. Gerçekten de modern ekonomik dünya ancak arzunun liberalleşmesinden sonra, 237

yani thymos pahasına oluşabildi. Efendinin kanlı mücadelesiyle başlayan tarihsel süreç, günümüz liberal demokrasilerinde yerleşik olan ve saygınlık yerine maddi kazanç peşinde koşan modern bourgeois ile sona erer.

Günümüzde kimse eğitimin bir parçası olarak thymos'u sistematik olarak analiz etmemekte ve "kabul görme mücadelesi" çağdaş politik sözlükte yer almamaktadır. Machia-velli'in insanın özünün normal bir bileşeni olarak nitelendirdiği şöhret arzusu -başkalarından daha iyi olma, mümkün olduğu kadar çok insandan daha üstün kabul edilme yolundaki hâkim olunamaz çaba- günümüzde artık insan için kabuL

edilebilir bir amaç sayılmıyor. Daha çok, örneğin aramızdan çıkmış Hitler, Stalin ya da Saddam Hüseyin gibi tiranlara, hoşumuza gitmeyen insanlara yakıştırdığımız bir karakter özelliği temsil ediyor. Megalothymia -

üstün kabul edilme arzusu- günlük yaşamda çok çeşitli kılıflar içinde karşımıza çıkmaktadır ve bu kitabın IV.

Kısım'ında göreceğimiz gibi, bu arzu olmaksızın yaşamımızdaki birçok tatminin gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Ama modern dünyada bu kavram

kendimiz söz konusu olduğunda ahlâki bakımdan aşılmıştır.

Günümüz dünyasında megalothymia eleştirilmekte ve pek bir saygı uyandırmamaktadır. Nietzsche'nin, erken modern dönemin filozoflarının, thymos''un açık öne çıkan biçimlerini sivil toplumdan dışlama çabalarında oldukça başarılı olduklarına ilişkin saptamasına katılmamak elde değildir. Megalothymidmn yerine iki başka yan geçmiştir: Birinci olarak, ruhun arzu eden yanının, hayatın boydan boya ekonomikleştirilmesinde ortaya çıkan, yeni bir yükselişine tanık olmaktayız. Ekonomikleştirme, artık büyüklük ve dünya imparatorlukları peşinde koşmak yerine 1992'da ortak bir pazar gerçekleştirmek isteyen Avrupa devletlerinden, önlerinde açılacak kariyer olanakları üzerine maliyet-yarar hesapları yapan öğrencilere kadar, en alçak ve en yüksek herşeyi kapsamaktadır.

Megalotbymia'nm yerine geçen ikinci yan, genel bir isothymia, öteki insanlar tarafından eşit kabul edilme arzusudur. Havel'deki manavın, kürtaj karşıtının ve hayvan ko-ruyucusunun thymos'unda söz konusu oları, bu yanın farklı biçimleridir. Kişisel amaçlarımızı tarif etmek için thymos ya da kabul görme kavramlarını kullanmıyoruz, ama "onur", "saygı", "özsaygı", "özdeğer" gibi kavramlar dilimizden düşmüyor ve maddi olmayan bu etkenler tipik yüksek okul öğrencisinin kariyer hesaplarında bile bir rol oynuyor. Böylesi kavramlar politik yaşamımıza nüfuz etmiştir ve bunları dikkate almazsak, 20. yüzyılın sonunda bütün dünyada gerçekleşen-demokratik devrimi anlayamayız. Ama burada son derece belirgin bir çelişkiyle karşılaşıyoruz. Modern liberalizmin Anglosakson geleneğinin kurucuları thymos'u politik'yaşamdan dışlamaya çalıştılar, ama kabul görme arzusu isothymia biçiminde dünyamızın dört bir yanında eskisi gibi gene mevcut. Acaba burada, insan doğasının bastırılması olanaksız bir temel özelliğini bastırma denemesinin beklenmeyen bir sonucuyla mı karşı kar-şıyayız? Ya da insan kişiliğinin thymotik yanını politikadan dışlamak yerine korumaya ve sürdürmeye çalışan daha yüksek bir liberalizm anlayışı olabilir mi?

Gerçekten de böylesi yüksek bir liberalizm anlayışı vardır. Bunu /görebilmek için Hegel'e ve O'nun, içinde kabul görme mücadelesinin kilit bir rol oynadığı, muhasebesi henüz tamamlanmamış tarihsel diyalektiğine geri dönmemiz gerekiyor. ¦ ¦ ~

238

239

18 Efendiler ve Uşaklar

Nihai olarak ve bütünüyle olduğundan hoşnut, hoşnutluğuyla mükemmel ve tamamlanmış olan, tam ve mükemmel özgür insan, köleliğini "aşmış" bir köle olacaktır. Aylak efendilik çıkmaz bir yoldur, buna karşılık eylemli kölelik her türlü insanî, toplumsal ve tarihsel ilerlemenin kaynağıdır. Tarih çalışan kölenin tarihidir.

- Alexandre Kojeve, Hegel Okumaya Gi-

Jtfegel'in diyalektiğinin muhasebesini birkaç bölüm önce, tarihsel sürecin oldukça erken bir aşamasında, insanlık tarihinin başlangıç döneminin sonunda, insanın salt saygınlık uğruna ölümü göze alması sırasında yarıda bırakmıştık. Hegel'in "doğa durumu"nda (Hegel'in bu kavramı kullanmadığını belirtmemiz gerekiyor) egemen olan savaş durumu, Locke'da olduğu gibi, dolaysız olarak bir toplum sözleşmesi temelinde sivil toplumun kurulmasına yol açmaz. Tersine, bu Hegel'de, savaşçılardan biri ölüm korkusundan ötekini

"tanıdığı" ve onun kölesi olmayı kabul ettiği için, efendi ve uşak ilişkisiyle sonuçlanır. Ne var ki, ne efendinin ne de. uşağın kabul görme arzusu tatmin olduğu için, efendiler ile köleler arasındaki sosyal ilişki uzun vadede istikrarlı ölmaz.(2) Köleciliğin olduğu toplumlarda bu tatmin eksikliği bir "çelişki" yaratır ve tarihsel ilerleme için bir itki oluşturur. İnsanın ilk eylemi kanlı saygınlık mücadelesinde ölümü göze almak olmuştu, ama insan sadece bununla tamamen özgür ve hoşnut olamadı. Bunun için 240

tarihin daha ilerlemesi gerekiyordu.®

Efendi ve uşak farklı nedenlerden tatminsiz kalmıştı. Efendi, biyolojik doğasını biyolojik olmayan bir amaç, kabul görme uğruna aştığı için, bir bakıma uşaktan daha insanîdir. Hayatını ortaya koyarak özgür olduğunu kanıtla-. maktadır. Buna karşılık Uşak, Hobbes'un öğüdünü tutmakta ve ölümden korkarak teslim olmaktadır. Böylece, biyolojik ya da doğal

belirlenmesinin tutsağı, korkak ve zavallı bir hayvan olarak kalmaktadır. Ama uşağın özgür olmaması, eksik insanlığı efendiyi de bir ikilemle karşı karşıya bırakmaktadır.

Çünkü efendi öteki insanlar tarafından kabul edilmeyi, yani değerinin ve insanlık onurunun kendisi gibi değer ve onur sahibi başka bireyler tarafından kabul görmesini arzu etmektedir. Saygınlık mücadelesini kazandıktan sonra ise, doğal ölüm korkusuna teslim olmuş ve bu nedenle köle haline gelmiş ve insanlığı tamamlanmamış bir birey tarafından kabul görmektedir. Efendinin değeri tam insan olmayan bir varlık tarafından tanınmaktadır.00

Bu, kabul görmeyle ilgili sağduyuya dayalı kendi deneyimimize de uygun düşmektedir: Saygı duyduğumuz, yargısına güvendiğimiz bir insanın dile getirdiği kendimizle ilgili bir övgüye ya da değer biçmeye ve özellikle bu, bir zorlama olmaksızın özgür istence dayandığında,çok daha yüksek bir değer veririz. Eve döndüğümüzde kuyruğunu sallayan bir köpek de bizi "kabul etmektedir", ama bununla yalnızca bir içgüdüsünü izlediği için, bu şekilde başka insanları -postacıyı ya da bir hırsızı- da kabul eder. Politik bir örnek vermek gerekirse; bir stadyuma doldurulup ölüm tehditi ile bağırmaya zorlanan bir insan yığınının haykırışları karşısında bir Stalin ya da Saddam Hüseyin'in duyduğu tatmin, herhalde Washington ya da Lincoln gibi demokratik bir liderin özgür bir halkın hakiki saygısına hedef olduğunda duyduğu tatminden daha az olsa gerektir.

Efendinin trajedisini de bu oluşturur: Hayatını, kendisini kabul edecek kadar değerli olmayan bir köle tarafından kabul görmek için tehlikeye atmaktadır. Efendi tatminsiz kalmakta ve bu durum zaman içinde de değişmemektedir. Kendi yerine uşaklarını çalıştırabileceği için çalışmak zo-

runda değildir ve yaşamak için ihtiyacı olan herşeye kolayca ulaşmaktadır. Yaşamı statik ve değişmeyen bir keyif ve tüketimden ibaret hale gelmiştir; Kojeve'in dediği gibi, öl-dürülebilir ama eğitilemez. Elbette bir bölge üzerinde egemenlik ya da tahta kimin geçeceği söz konusu olduğunda, efendi tekrar tekrar başka efendilere karşı kanlı savaşlarda kendini korumak zorunda kalabilir. Ama hayatını ortaya koyması, tamamen insanî olmakla birlikte biteviye bir tekrardan başka birşey değildir. Yeni toprakların

aralıksız fethi ve yeniden fethi, efendinin öteki insanlarla ya da doğal çevresiyle olan ilişkisinin niteliğini değiştirmez, o nedenle de bunlar tarihsel ilerlemenin motoru olamaz. .

Uşak da tatmin olmamıştır. Ama onun tatmin yetersizliği, efendi de olduğu gibi ölümcül bir donup kalmaya değil, yaratıcı ve zenginleştirici bir dönüşüme yol açar. Uşak, efendiye teslim olduğu için insan olarak kabul görmez, tersine bir nesne, efendinin ihtiyaçlarının tatmini için bir araç kabul edilir. Kabul görme tamamen tek bir yöndedir. Ama tam da bu nedenle, hiçbir şekilde kabul görmediği için, uşak değişim talep eder.

Uşak, ölüm korkusuyla yitirdiği insanlığı çalışma ile yeniden kazanır."' Ölüm korkusu nedeniyle efendinin tatmini için çalışmaya zorlanabilmişti. Ama çalışmasının motifi giderek değişir, derhal cezalandırılma korkusunun yerine giderek daha açık bir şekilde görev bilinci ve özdisiplin geçer. Uşak işi uğruna hayvani yanını bastırmayı öğrenir.'0 Başka bir deyişle; bir tür çalışma ahlâkı geliştirir. Daha da önemlisi, uşak çalışma aracılığıyla insanî bir varlık olarak doğayı değiştirebileceğini, yani doğal maddeleri alarak onları önceden mevcut bir fikir ya da kavrama göre başka bir şeye dönüştürebileceğini anlamaya başlar., Uşak alet kullanır, aletlerden başka aletler geliştirmek için yararlanır ve böylece teknolojiyi bulur. Modern doğa bilimi, zaten ihtiyaçları olan herşeye sahip aylak efendilerin değil, çalışmaya zorlanan ve durumlarından hoşnut olmayan uşakların ürünüdür. Uşak bilim ve teknoloji aracılığıyla doğayı ve yalnızca içine doğduğu fiziksel çevreyi değil, aynı zamanda kendi özdoğasını da değiştirebileceğini keşfeder.m Locke'un tersine Hegel, çalışmayı doğadan bağımsız görür. Çalışmanın amacı Hegel'e göre, yalnızca doğal ya da yeni ortaya çıkan ihtiyaçların karşılanması değildir; çalışma, insanın doğal belirlenmişliği aşma ve yaratıcı şekilde etkin olma yeteneğini kanıtladığı için özgürlük demektir. "Doğayla uyum halinde" bir çalışma olamaz; hakiki insan çalışması ancak insanın doğaya egemen olduğu yerde başlar. Hegel'in özel mülkiyet anlayışı da, Locke'un görüşünden farklıdır. Locke'da insan, arzularını tatmin etmek için mülk sahibi olur; Hegel'de ise insan mülkiyeti, bir tür kendisinin bir şeyde, örneğin bir evde, bir arabada ya da bir arsada "öz nesneleşmesi" olarak görür. Sahip olmanın kendi başına bir değeri yoktur, değer ancak insanların birbirinin mülkiyet hakkına karşılıklı olarak saygı duymasını sağlayan bir toplumsal anlaşmadan çıkar. Mülk sahibi

olmanın insana verdiği tatmin, yalnızca ihtiyaçlarının karşılanmasından değil, aynı zamanda sahipliğin öteki insanlar tarafından kabul görmesinden de kaynaklanır. Locke ve Madison gibi Hegel içîn de, özel mülkiyetin korunması sivil toplumun yasal bir hedefidir. Ama Hegel, mülkiyeti tarihsel kabul görme mücadelesinin bir aşaması ya da hem tbymoöu hem de arzuyu tatmin eden bir yanı olarak görür.00

Efendi kanlı bir mücadelede hayatını tehlikeye atarak özgür olduğunu kanıtlar; bununla aynı zamanda doğal be-lirlenmişliğe üstün olduğunu gösterir. Buna karşılık uşak özgürlük düşüncesini efendi için çalışarak geliştirir. Çalışırken kendisinin insan olarak özgür ve yaratıcı etkinlik yeteneğine sahip olduğunun bilincine varır. Uşağın doğaya egemen olması, onun genel olarak egemenliği anlamasının anahtarıdır. Uşağın potansiyel özgürlüğü efendinin gerçek egemenliğinden tarihsel olarak çok daha önemlidir. Efendi özgürdür, canının istediğini yaparak ve tüketerek dolay: sız, yansımasız biçimde özgürlüğünün tadına varır. Uşak ise yalnızca özgürlük fikrini geliştirir; çalışmasının sonucu olarak da onda bu fikir uyanır. Ama uşak kendi yaşamında özgür değildir, gerçek durumu ile özgürlük düşüncesi arasında bir uçurum vardır. Uşak, o nedenle daha felsefîdir; özgürlüğü gerçeklikte tatmadan önce soyut olarak görmek 242

243

zorundadır; özgür .bir toplumun ilkelerini böyle bir toplum içinde yaşamadan önce bulmak zorundadır. O

nedenle, kendisinin bilincinde olduğu için, yani kendi bilincini ve kendi durumunu yansıttığı için uşağın bilinci efendinin bilincinden çok daha gelişmiştir.

1776 ve 1789 olaylarına damgasını vuran özgürlük ve eşitlik düşünceleri uşakların kafasında kendiliğinden oluşmadı. Uşak efendiye basit olarak'meydan okuyamaz, tersine uzun ve acılı bir özeğitim süreci yaşamak zorundadır. Bu süreç içinde ölüm korkusunu yenmeyi ve hakkı olan özgürlüğü talep etmeyi öğrenir. Kendi durumunu ve soyut özgürlük fikrini yansıtan uşak, doğrusunu bulana kadai özgürlüğün çeşitli ön versiyonlarını tasarlar. Hegel ve Marx, bu geçici versiyonları ideolojiler, kendi başına bir hakikat içermeyen, ama temeldeki gerçekliğin altyapısını, yani efendilik ve

uşaklık gerçekliğini yansıtan düşünsel kurgular olarak nitelendirirler. Özgürlük fikrinin çekirdeğini içermekle birlikte ideolojiler uşağın özgürlüğünün eksik olması gerçekliğiyle uzlaşmasına da hizmet eder. Hegel Fenomenoloji'de bu tür bir çok uşak ideolojisi sayar ve stoisizm (Stoa'crıık) ve skeptisizim (kuşkuculuk) felsefelerini de bunlar arasına katar. Ama uşakların en önemli ve dünyevi özgürlük ile eşitliğe dayalı toplumların gerçekleşmesine en doğrudan götüren ideolojisi,

"mutlak din" olan Hristiyanlıktır.

Hegel'in Hristiyanlığı "mutlak din" olarak nitelendirmesi, dar görüşlü bir etno-merkezcilikten değil, Hristiyan öğreti ile Batı Avrupa'daki liberal demokratik toplumların oluşumu arasındaki nesnel tarihsel ilişkiden dolayıdır. Bu ilişki daha sonra Weber ve Nietzsche gibi çok sayıda politik düşünür tarafından kabul edildi.

Hegel'e göre özgürlük düşüncesi Hristiyanlık'da sondan bir önceki biçimini alır, çünkü Hristiyanlık ahlâki karar alma ya da inanma yetenekleriyle bütün insanların Tanrı'nın gözündeki evrensel eşitliği ilkesini ilk temellendiren dindi. Hristiyanlık'da insan özgürdür; dış baskıdan özgür olma gibi biçimsel Hob-bes'cu anlamda değil, doğru ile yanlış arasında seçim yapma yeteneğine sahip olduğu için ahlaken özgürdür. İnsan 244

düşkün, çıplak ve muhtaç bir hayvandır, ama seçim yapma ve inanma özgürlüğüne sahip olduğu için, ruhsal yenilenmeye de yeteneklidir. Hristiyan özgürlüğü, dışsal, bedensel değil içsel, ruhsal bir durumdur. Gerek Sokrates'in Leonti-us'unun, gerekse Havel'in manavının hissettiği thymotik özdeğer duygusu, Hristiyan insanın iç onuru ve özgürlüğü ile belli bir benzerliğe sahiptir.

Hristiyan özgürlük anlayışı insanların evrensel eşitliğini var sayar, ama bunun nedenleri Hobbes ve Locke'dan kaynaklanan liberal gelenektekinden çok farklıdır. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde, yaratıcıları tarafından belli dev-rolunamaz haklarla donatıldıkları var sayılarak, "bütün insanlar eşit yaratılmıştır" denir.

Hobbes ve Locke, insan eşitliğine olan inançlarını eşit, doğal donanımla temellendirir-ler: Hobbes, insanlar karşılıklı olarak birbirlerini öldürmeye

eşit ölçüde" yetenekli oldukları için eşittir,' der; Locke ise yeteneklerinin eşitliğine işaret eder. Ama Locke çocuklarla ana-babalarm eşit olmadığını da söyler ve Madison gibi, insanların mülk sahibi olmada farklı yeteneklere sahip olduğunu savunur. Locke'un devletinde eşitlik o nedenle bir tür fırsat eşitliğidir.

Buna karşılık Hristiyan özgürlüğü bütün insanların belli bir yetenekle, ahlâki olarak temellendirilmiş tercihler yapabilme yeteneğiyle eşit olarak donatıldığı olgusuna dayanır/* Bütün insanlar Tanrı'yı kabul ya da red edebilir, iyilik ya da kötülük yapabilir. Dr. Martin Luther King'in 1964'de Lincoln Abidesi'nin basamaklarında yaptığı "Bir düş görüyorum" konuşması, Hristiyanlığın eşitlik perspektifini sergiler. King, unutulmaz bir formülasyonla, dört küçük çocuğunun "bir gün derilerinin rengine değil, karakterlerinin içeriğine göre değerlendirilecekleri bir ulusta yaşayacağı" düşünü gördüğünü söylemişti. King'in çocuklarının yeteneklerine ya da hizmeterine göre değerlendirilmesi ve yetenekleri elverdiği ölçüde yükselmeleri gerektiğini söylememiş olması ilginçtir. Hristiyan rahip King için insanın onuru, akıl ya da zekasından değil, özünden, ahlâki karakterinden, doğru ile yanlışı ayırtetme yeteneğinden kaynaklanıyordu. İnsanlar güzellik, yetenek, zekâ, beceri gibi kav-245

ramlar açısından çok farklı olabilirler, ama ahlâki etmenler olarak bütün insanlar eşittir. En çirkin ve beceriksiz, öksüz bir çocuk Tanrı'nm gözünde en yetenekli piyanistten ya da en ünlü fizikçiden daha güzel bir ruha sahip olabilir.

Hristiyanlığm tarihsel sürece katkısı, uşağa bu insan özgürlüğü vizyonunu vermesi ve ona bütün insanların hangi anlamda onur sahibi olduğunu göstermesindeydi. Hristiyan . Tanrı bütün insanları kabul eder, onların bireysel değerlerini ve bireysel onurunu tanır. Buna göre Cennet, -şöhret tutkunlarının megalothymid'sının değil ama- her insanın isothymia'smm tatmin olacağı bir dünya perspektifinden başka birşey değildir.

Hristiyanlığm sorunu, bir uşaklar ideolojisi olarak kal-masındandır. Başka bir deyişle, belli temel yanları doğru değildir. Hristiyanlık insan özgürlüğünün gerçekleşmesini bu dünyaya değil, Cennet'e yerleştirir.

Hristiyanlık doğru bir özgürlük kavrayışına sahiptir, ama bu dünyadaki köleye bu yaşamda bir kurtuluş

bekleyemeyeceğini söyleyerek onu özgürlüğünün eksik olması olgusuyla uzlaştırmakla yetinmektedir.

Hegel'e göre Hristiyan, Tanrı'nın insanı değil de, insanın Tanrıyı yarattığının bilincinde değildir. İnsan Tanrı'yı özgürlük düşüncesinin bir tür projeksiyonu olarak yaratmıştır, çünkü Hristiyan Tanrı kendisine ve doğaya bütünüyle hükmeden bir varlıktır. Ve Hristiyan, kendisini, bu kendi yarattığı Tanrı'ya teslim etmiş, kendisini kurtarabilecekken bile, daha sonra Tanrı tarafından kurtarılacağı inancıyla dünyevi bir kölelik yaşamına razı olmuştur. O nedenle Hristiyanlık bir tür yabancılaşmadır, yani insanın kendisini kendi yarattığı bir varlığa tabi kıldığı ve bunun sonucunda ikiye bölündüğü yeni bir kölelik biçimidir.

Uşaklığın son büyük ideolojisi olan Hristiyanlık, uşaklara insan özgürlüğünün nasıl olması gerektiğini göstermiştir. Hristiyanlık uşağa uşaklıktan kurtuluşun izlenebilir bir yolunu göstermemiştir, ama amacı daha net görmesini sağlamıştır. Amaç; özgürlüğü ve bağımsızlığı bütün öteki insanlar tarafından evrensel ve karşılıklı kabul gören özgür ve bağımsız bir bireydi. Uşak çalışmasıyla kendini büyük ölçüde kurtarabildi.

Doğaya egemen olmayı ve onu kendi

görüşüne göre yeniden yapılandırmayı öğrendi ve kendi özgürlüğünün olanaklarının bilincine vardı. O

nedenle, Hegel açısından tarihsel sürecin tamamlanması yalnızca Hristiyanlığm dünyevileştirilmesi adımını, yani Hristiyan özgürlük düşüncesinin "burada ve şimdi"ye çevrilmesini gerektiriyordu. Ama bu adım bir kanlı savaşı daha, uşağın efendisinden kurtuluş mücadelesini gerektiriyordu. Hegel kendi felsefesini, Hristiyan öğretisinin, artık efsaneye ve kitabın otoritesine değil de , uşağın mutlak bilgisine ve özbi-lincine dayanan bir dönüşümü olarak görüyordu.

İnsanlık tarihi aristokrat efendinin ölümü göze almaya hazir olmasının kabul görmesini aradığı saygınlık savaşıyla başladı. Efendi doğal varlığını aştı ve -böylece daha özgür ve daha hakiki insan olduğunu kanıtladı.

Ama tarih, efendi ve onun mücadelesi tarafından değil, uşak ve onun çalışması tarafından ilerletildi. Uşak ilk başta ölüm korkusundan teslim oldu. Kendi varlığını koruma ve sürdürme peşinde çabalayan Hobbes'un akıl tarafından yönlendirilen insanından farklı olarak, Hegel'in uşağı hiçbir zaman durumuna razı olmaz. Hâlâ tbymoda, özdeğer ve özonur duygusuna sahiptir ve bir uşak yaşamından farklı bir yaşam sürdürme arzusu taşır. Thymos'u, kendi çalışmasından duyduğu gururda, doğanın "hemen hemen değersiz nesnelerini"

işleme ve onları kendi görüşüne göre biçimlendirme yeteneğinde ifadesini bulur. Thymos, uşağın özgürlük tasarımında kendini duyurur. Kendi değeri ve onuru başka insanlar tarafından kabul görmeden çok önce de uşak, değer ve onurla donanmış özgür bir varlık olarak kendini hayal etme soyut olanağına sahiptir.

Hobbes'un akıl tarafından yönlendirilen insanından farklı olarak, Hegel'deki uşak., kendi gururunu bastırmayı denemez. Tam tersine, kabul görmediği sürece kendini tam değerli bir insan hissetmez. Hegel'e göre tarihsel ilerlemenin motoru, efendinin aylak kendinden hoşnutluğu ve değiştirilemez özkimliği değil, uşağın aralıksız olarak kabul görme arzusu peşinde koş-masidır.

Evrensel ve Homojen Devlet

Devletin varlığı Tanrı'nın yeryüzündeki etkinliğidir.

-G.W.F. Hegel, Hukuk Felsefesi m

Fransız Devrimi Hegel'e, özgür ve eşit bir topluma ilişkin Hıristiyan vizyonunu yeryüzünde gerçekleştirecek bir olay gibi göründü. Fransız Devrimi'nde uşaklar yaşamlarını tehlikeye atmış ve bununla,ilk başta kendilerini uşak haline getirmiş olan ölüm korkusunu yendiklerini

kanıtlamışlardı. Napoleon'un muzaffer orduları eşitlik ve özgürlük ilkelerini bütün Avrupa'ya taşıdı. Fransız Devrimi sonucunda oluşan modern liberal demokratik devlet, Hristiyan özgürlük idealinin ve evrensel insan eşitliğinin burada ve şimdi gerçekleşmesinden başka birşey değildi. Bu, devleti putlaştırma ya da ona Anglosakson geleneğinde eksik olan metafizik bir anlam kazandırma denemesi değil, daha çok, Hristiyan Tanrı'yı ilk başta yaratanın insan olduğunun ve o nedenle de şimdi O'nu yeryüzüne getirip modern devletin parlamentolarında, başkanlık saraylarında ve bürokrasi binalarında yaşatacak olanın gene insan olduğunun kabul edilmesiydi.

Hegel bize modern liberal demokrasiyi, Hobbes ve Locke'a dayalı Anglosakson geleneğinden tamamen farklı kavramlarla yeniden yorumlama olanağı verir. Hegel'in liberalizm anlayışı hem liberalizmin daha soylu bir vizyondur, hem de dünyanın her tarafında insanların demokraside yaşamak istediklerini söylediklerinde kasdettikleri şeyin daha yerinde bir tarifidir. Hobbes ve Locke ile onların Amerikan Anayasası'm ve Bağımsızlık Bildirgesi'ni yazan öğrencileri için liberal demokrasi bir toplum sözleşmesiydi.

Bunlar arasında yaşama, yani varlığını koruma ve sürdürme hakkı ile genel olarak özel mülkiyet hakkı olarak anlaşılan mutluluğa ulaşma hakkı başta geliyordu. O nedenle liberal toplum, yurttaşlar arasında birbirlerinin yaşamına ve mülkiyetine karışmama konusundaki karşılıklı ve eşit bir anlaşmadır.

Buna karşılık Hegel liberal toplumu yurttaşlar arasında birbirini kabul etme konusundaki karşılıklı ve eşit bir anlaşma olarak görür. Hobbes'un ve Locke'un liberalizmi rasyonel özçıkarın izlenmesi olarak yorumlanabilirse, He-gel'in "liberalizmi" de rasyonel kabul görmenin izlenmesi olarak anlaşılabilir. Bununla, evrensel ve genel bir temele dayalı bir kabul görme kasdedilmektedir: Özgür ve bağımsız insanlar olarak tek tek herkesin onuru herkes tarafından kabul edilmektedir. Liberal bir demokraside yaşamayı tercih ettiğimizde söz konusu olan yalnızca para kazanma ve ruhumuzun arzu eden yanını tatmin etme özgürlüğü değildir; daha önemli ve daha tatmin edici olan, liberal devletin bize onurumuzun kabul görmesini sağlamasıdır. Liberal bir demokrasideki yaşam büyük maddi zenginlikler

sunabilir, ama aynı zamanda bize özgürlüğümüzün kabul görmesi gibi kesinlikle maddi olmayan bir amaç da gösterir. Liberal demokratik devlet bizi kendi özdeğer duygumuza göre değerlendirir. Bu şekilde, ruhun hem arzu eden, hem de thymotik yanı tatmin olur.

Evrensel kabul görme, kabul görmenin çeşitli köleci toplum türlerinde sahip olduğu ciddi bir kusuru giderir.

Fransız Devrimi'ne kadar ayrımsız bütün toplumlar ya bir monarşi ya da bir aristokrasiydi; ya tek bir birey (kral) ya da bir birey grubu ("egemen sınıf" veya seçkinler gru-bu)kabul görürdü. Bunlar kabul görme ihtiyaçlarını, insanlıkları bile kabul edilmeyen büyük insan yığınlarının zararına tatmin ederdi. Kabul görme ancak evrensel ve eşit bir temele dayandırıldığında rasyonelleştirilebilirdi. Efendiler ile uşaklar arasındaki ilişkinin iç "çelişkisi", hükmedenin ahlâkı ile hükmedilenin ahlâkının bir sentezini yapmayı başaran devlet tarafından bir çözüme kavuşturuldu. Efendi ile uşak arasındaki ayrım ortadan kaldırıldı, eski uşaklar 249

yeni efendiler -ama başka uşakların değil kendilerinin efendisi oldular. "1776 Ruhu", yeni bir efendiler grubunun zaferi ya da uşakların bilincinde yeni bir hükümet biçimindeki kazanımı anlamına gelir. Eski hükmedenler ile hükmedilenler düzeninin bazı öğeleri -efendinin kabul görme arzusunun tatmini ve uşağın çalışması- bu yeni sentezde de varlığını sürdürür.

Evrensel kabul görmenin rasyonelliğini, onu öteki, rasyonel olmayan biçimlerle karşılaştırdığımızda daha iyi kavrayabiliriz.Örneğin, yurttaşlık haklarının yalnızca belli ulusal, etnik ya da ırksal gruplara tanındığı milliyetçi devlet rasyonel olmayan kabul görmenin bir biçimini içerir. Milliyetçilik thymos'tzn kaynaklanan kabul görme arzusunun bir ortaya çıkışıdır. Milliyetçi öncelikle ekonomik kazançla değil, kabul görme ve onurla ilgilidir.(2) Ulusallık doğal bir özellik değildir; insan ancak öteki insanlar tarafından tanındığında belli bir ulusallığa sahip olur.0) Kişi bu durumda birey olarak kendisi için değil, mensup olduğu grup için kabul görme arzu eder. Milliyetçilik bir anlamda eski zamanların megaloihymidsının daha modern, demokratik bir biçime dönüşmesini temsil eder. Kişisel ünleri için mücadele eden tek tek prenslerin yerine, ulusallıklarının kabul görmesini talep eden uluslar geçmiştir. Aristokrat

efendiler gibi uluslar da kabul görmeye, "güneşin altında bir yere" ulaşmak için ölümü göze almaya hazırdır.

Ama ulusallığa ya da ırka dayalı bir kabul görme arzusu rasyonel bir talep değildir. Oysa insanî olan ve olmayan arasındaki ayrım son derece rasyoneldir: Yalnızca insanlar özgürdür, kabul görme uğruna.bir saygınlık mücadelesi verebilirler. Bu ayrım doğadan, daha doğrusu doğa âlemi ile özgürlük âlemi arasındaki radikal ayrılmadan kaynaklanır. Buna karşılık, bir insan grubu ile bir başkası arasındaki ayrım, insanlık tarihinin rastlantısal ve keyfi bir yan ürünüdür. Ve ulusal grupların kendi ulusal onurlarının kabul görmesi için birbiriyle mücadele etmesi, uluslararası planda, tıpkı aristokrat efendiler arasındaki saygınlık savaşında olduğu gibi bir çıkmaza götürür; bir ulus efendi, öteki uşak olur. Her ikisinin de elde edebileceği kabul görme,

efendi ve uşak arasındaki ilk baştaki bireysel ilişkide olduğu gibi ve aynı nedenlerden yetersiz kalır.

Buna karşılık liberal devlet, birbiriyle yanşan kabul görme taleplerini olanaklı tek ortak temelde, her bireyin insan olma kimliği temelinde uzlaştırdığı için rasyoneldir. Liberal devlet zorunlu, olarak evrenseldir, yani bütün yurttaşlara, belli bir ulusal, etnik ya da ırksal gruba dahil oldukları için değil, insan oldukları için kabul görme sunar.'Ve devlet, birbiriyle yarışan kabul görme taleplerini olanaklı tek ortak temelde, her bireyin insan olma kimliği temelinde uzlaştırdığı için rasyoneldir. Liberal devlet zorunlu olarak evren-seHir, yani bütün yurttaşlara, belli bir ulusal, etnik ya da ırksal gruba dahil oldukları için değil, insan oldukları için kabul görme surjar. Ve devlet, efendiler ve uşaklar arasındaki ayrımın kaldırılması temelinde sınıfsız bir toplum yarattığı ölçüde de homojendir. Bu evrensel ve homojen devletin rasyonelliği ayrıca, örneğin Amerikan Cumhuriyetinin doğuşunu hazırlayan Kurucu Meclis çalışmaları sırasında olduğu gibi, tamamen bilinçli bir şekilde açık ve ilan edilmiş ilkelere dayanmasında da görülür. Yani devletin otoritesi yüzlerce yıllık geleneklerden ya da dinsel inancın karanlık derinliklerinden değil, yurttaşların hangi koşullar altında birlikte yaşayacaklarını kararlaştırmak üzere yürüttüğü açık bir tartışmadan kaynaklanır. İnsanlar ilk kez kendi hakiki doğalarının bilincine vardığı ve

kendi doğalanyla uyum içinde olan bir politik topluluk oluşturabildikleri için, bu rasyonel özbilincin bir biçimidir.

Peki ama, modern liberal demokrasinin bütün insanları evrensel olarak "tanıdığını" ne kadar söyleyebiliriz?

Liberal demokrasi insanlara haklar sağlar ve bunları korur. ABD, Fransa ya da başka bir liberal devlet topraklarında doğan her insan evladı, yalnızca doğmuş olmakla belli yurttaşlık haklan kazanır. Çocuk zengin ya da yoksul, siyah ya da beyaz, ne olursa olsun; kimse onun yaşam hakkına dokunamaz. Çocuk daha sonra mülk sahibi olma hakkını elde eder, devlet ve öteki yurttaşlar bu hakka da saygı göstermek zorundadır.

Çocuk, aklına' esen her konuda thymotik görüşler (yani değer ve değerlerle ilgili görüş-

251ler) geliştirme ve bu görüşleri mümkün olduğu kadar açık ifade etme hakkına sahiptir. Bu thymotik görüşler dinsel İnanç biçimini alabilir ve dinsel ibadet tamamen özgür bir şekilde yapılabilir. Ve nihayet, çocuk yetişkin olduktan sonra, bu haklan oluşturan hükümetin kendisine katılabilir ve kamu işlerinin en önemli ve yüksek sorunlarına kendi katkısını yapabilir. Bu katılım, periyodik seçimlerde oy verme biçiminde olabileceği gibi, yönetime aday olma, bir kişi ya da tutumu destekieyen makaleler yazma veya kamu bürokrasisinde çalışma gibi, politik süreçte doğrudan yer almanın daha aktif biçimlerinde de olabilir. Açık Özyönetim efendiler ve uşaklar arasındaki ayrımı ortadan kaldırır, herkes en azından efendi rolüne katılma hakkına sahiptir. Efendilik demokratik olarak kararlaştırılmış yasaların resmen ilân edilmesi biçimini alır.

Yasalar evrensel olarak geçerli kurallardır; insan onlar aracılığıyla bilinçli olarak kendi kendine hükmeder.

Devlet ile halkın birbirlerini tanımasıyla kabul görme karşılıklı olur. Devlet yurttaşlarına haklar sağlar ve yurttaşlar devletin yasalarına uymayı kabul eder. Hakların sınırlanması ancak kendi içlerinde çelişkili olduklarında, yani bir hakkın kullanılması bir başka hakkın, gerçekleşmesine zarar verdiğinde söz konusu olabilir. .

Hegel'ci devletin bu betimi, aynı şekilde belli sayıda bireysel hakkı koruyan bir sistem olarak tanımlanan Loc-ke'un liberal devletiyle özdeş gibi görünmektedir. Ama bir Hegel uzmanı, hemen Hegel'in Locke'a ve Anglosakson liberalizmine eleştirel yaklaştığını söyleyecek ve ABD ya da İngiltere'deki- gibi Locke'çu bir devletin tarihin sonunu temsil ettiği düşüncesinin Hegel tarafından reddedileceğini ileri sürecektir. Bununla bir yerde elbette haklıdır. Hükümetin biricik amacının bireylerin yolundan çekilmek olduğunu ve bireylerin kendi bencil özel çıkarlarının peşinden gitmede tamamen özgür olduğunu iddia eden, Anglosakson gelenekten kimi liberallerin görüşlerini Hegel hiçbir zaman desteklemezdi. Bu görüş günümüzde öncelikle sağ liberaller tarafından savunulmaktadır. Hegel, politik haklan yalnızca insanların hayatlarını ya da paralarını -ya da daha modern bir deyim kullanmak gerekirse, "yaşam tarzlanm"-

korumada kullanabilecekleri bîr araç olarak- gören liberalizm versiyonunu da reddederdi.

Buna karşılık Kojeve haklı olarak savaş sonrası dönemdeki Amerika'nın ya da Avrupa Topluluğu üyesi ülkelerin Hegel'in evrensel kabul görme devletini temsil ettiğini söylemektedir. Anglosakson demokrasiler, kesin olarak Loc-ke'cu temeller üzerine kurulmuş olmakla birlikte, özanla-yışları hiçbir zaman saf Locke'çu olmamıştır. Daha önce. gördüğümüz gibi, Madison ve Hamilton Federalisî Pa-persda İnsan ruhunun thymotik yanını da dikkate almışlardır. Hatta Madison, temsili hükümetin bir amacının da, insanların thymotik ve tutkulu görüşleri için bir supap sunmak olduğuna inanıyordu. Günümüz Amerika'sında insanlar kendi toplumları ve hükümet biçimleri üzerine konuşurken sık sık Locke'dan çok Hegel'de rastlanan kavramlara baş vurmaktadır. Örneğin İnsan haklan tartışması dönemini ele alalım. O zamanlar, belli bir İnsan hakları yasasının amacının, siyahların insanlık onurunu kabul etmek ya da Bağımsızlık Bildirgesi'nin ve Anayasa'nın bütün Amerikalıları Özgürlük ve onur içinde yaşayabileceği sözünü yerine getirmek olduğu rahatlıkla söylenebilirdi. Bu kanıtının gücünü görebilmek için Hegel'i tanımak gerekmiyordu; bunlar en cahil ve sıradan yurttaşların sözlüğünde bile yer alıyordu. (Federal Almanya Cumhuriyeti) Temel Yasası insan onuruna açık olarak göndermede

bulunmaktadır. Birleşik Devîetler'de ve öteki etnik ya da ırksal azınlıklara ve kadınlara da tanınmıştır; ama bu, hiçbir zaman yalnızca ekonomik bir konu olarak görülmemiş (yani oy hakkının bu gruplara ekonomik çıkarlarını korumaları için verildiği var sayılmamış), genel olarak değer ve eşitliklerinin bir sembolü olarak algılanmış ve kendi başına bir amaç olarak değerlendirilmiştir. Amerikan Kurucu Babaları "kabul görme" ve "insan onuru" kavramlarını hiç kullanmamışlardır, ama gene de terminoloji yavaş yavaş ve farkına varılmadan Locke'un insan haklarından Hegel'in kabul görmesine dönüşmüştür, y^

Tarihin sonunda ortaya çıkan evrensel ve homojen devlet, iki sütun üzerinde, ekonomi ve kabul görme üzerinde

yükselir. Bu sonuca yol açan insanlık tarihi süreci, itici gücünü eşit oranda, hem modern doğa bilimlerinin ilerleyen gelişmesinde, hem de kabul görme mücadelesinde bulmuştur. Doğa bilimlerinin gelişmesinin kökleri, ruhun modernliğin erken döneminde serbest kalan ve sınırsız zenginlik birikimine yönelik olan arzu eden yanındadır. Arzu ile aklın ittifakı sonsuz birikimi mümkün kıldı; kapitalizm modern doğa bilimleriyle kopmaz bir bağ içindedir. Buna karşılık kabul görme mücadelesi ruhun thymotik yanından kaynaklanmış, itici gücünü uşaklık gerçekliğinde bulmuştur. Bu gerçeklik, uşakların Tann'nın gözünde bütün insanların eşit ve Özgür olduğu bir dünyada efendi olma viz-. yonu ile çelişki içindeydi. Arzu, akıl ve thymos\x dikkate almadan insan kişiliğini betimlemek nasıl olanaksızsa, tarihsel sürecin bu iki sütunu ortaya koymadan yapılacak kapsamlı bir betimi - hakiki bir evrensel tarih- de aynı şekilde eksik kalacaktır. Marksizm, modernizasyon kuramı ya da birincil olarak ekonomik etkenlere dayanan her hangi bir başka tarih kuramı, ruhun thymotik" yanını ve" kabul görme uğruna mücadeleyi tarihin ana itici güçleri olarak dikkate almadığı sürece eksik kalacaktır.

Şimdi artık liberal ekonomi İle liberal politika arasındaki ilişkiyi daha yakından inceleyebilir ve sanayileşmenin gelişmesiyle liberal demokrasinin birbirine niçin bu kadar sıkı bağlı olduğunu ortaya koyabiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, demokrasinin ekonomik bir gerekçesi yoktur. Hatta demokratik politikanın ekonomik verimliliği engellediği bile söylenebilir.

Demokrasi tercihi bağımsız bir tercihtir, arzu sonucu değil, kabul görme uğruna yapılır.

Ama ekonomik gelişme bu bağımsız tercihi daha olası kılan koşullar yaratır. Bunun iki nedeni vardır.

Birincisi, ekonomik gelişme efendilik kavrayışını uşağın bilincine çıkarır. Uşak, teknoloji sayesinde doğaya ve iş disiplini ve eğitim sayesinde kendisine hükmedebileceğin! keşfeder. Bir toplumun eğitim düzeyi yükseldikçe, uşaklar kendilerinin köle olduğunu ve efendi olmayı yeğlemek gerektiğini giderek daha açık görür ve öteki uşakların kendi bağımlılık durumlarına ilişkin görüşlerine daha açık bir hale gelir-254

ler; eğitim sayesinde insan olduklarını, bir onura sahip olduklarını ve onurlarının kabul görmesi için mücadele etmeleri gerektiğini kavrarlar. Özgürlük ve eşitlik düşüncelerinin modern eğitimin konusu olması bir rastlantı değildir; bunlar uşakların gerçek durumlarına bir tepki olarak geliştirilmiş ideolojileridir. Gerek Hristiyanlık, gerekse komünizm, her ikisi de hakikatin belli parçalarını içeren uşak ideolojileriydi. (Hegel komünizmi öngörememiştir.) Bunların rasyonel olmayan yanları ve İç çelişkileri zamanla açığa çıktı.

Komünist toplumların, kendilerini özgürlük ve eşitlik ilkelerine adamış olmalarına rağmen, büyük insan yığınlarının onurunu tanımayan köleci toplumların modern varyantlarından başka bir şey olmadığı ortaya çıktı. Marksist ideolojinin seksenli yılların sonunda çökmesi, bir rasyonellik düzeyine erişmiş olduğunu ve akü tarafından yönlendirilen evrensel bir kabul görmenin ancak liberal bir toplum düzeninde olanaklı olduğunu göstermektedir.

Ekonomik gelişmenin liberal demokrasiyi teşvik etmesinin ikinci yolu, eski sınıfsal engellerin genel fırsat eşitliği lehine kaldırılmasıyla geniş kapsamlı eğitim İhtiyacının muazzam bir eşitleştirici etki yapmasıdır.

Ekonomik konum ya da eğitim düzeyi temelinde gene yeni sınıflar ortaya çıkmaktadır, ama toplumda son derece yüksek kir akışkanlık oluşmakta ve eşitlikçi düşünceler hızla yayılmaktadır. Ekonomik süreçler böylece daha dejure (hukuki) eşitlik kurulmadan de factö (fiili) eşitlik yaratmaktadır.

Eğer insanlar yalnızca arzunun ve aklın damgasını taşı-saiardı, o zaman Güney Kore gibi bir askeri diktatörlükte, Franko İspanya'sının aydınlanmış teknokratik yönetiminde ya da kendini bütünüyle hızlı ekonomik büyümeye adamış olan Kuomingtang Tayvan'ında yaşamada pek zorluk çekmezlerdi. Ama bu ülkelerin yurttaşları arzu ve akıldan daha fazla birşeye, thymotik bir gurura sahipler, kendi onurlarına İnanıyor ve bunun kabul görmesi İçin uğraşıyorlar. Her şeyden önce de yaşadıkları ülkenin hükümeti tarafından kabul görmek istiyorlar.

Böyle bakıldığında liberal ekonomi ile liberal politikr arasında eksik olan halkanın kabul görme arzusu olduj1

görülür. Sanayileşmenin gelişmesinin kabile, dîn ya da k

caya dayalı geleneksel otorite biçimlerinden giderek öz-gürleşen kentsel, akışkan ve eğitimli toplumlar yarattığını daha önce göstermiştik. Aynı zamanda, yeterince açıklayamamış olmakla birlikte, toplumun gelişme düzeyi ile liberal demokrasi arasında açık bir bağlantı olduğuna da işaret etmiştik. Yorum çerçevemizin zayıflığı, liberal demokrasi tercihi için ekonomik bir açıklama, şu ya da bu şekilde ruhun arzu eden yanından kaynaklanan bir açıklama ara-mamızdaydı. Oysa thymotik yana, ruhun kabul görme arzusuna daha yakından bakmamız gerekiyordu. Çünkü gelişen sanayileşmeye eşlik eden toplumsal dönüşüm -ve eğitimi bu dönüşümün önemli bir unsuru olarak görmek gerekir- daha yoksul ve az eğitimli toplumlarda söz konusu olmayan belli bir kabul görme arzusu ortaya çıkarmaktadır. Refahın artması, diş

dünyaya açıklığın gelişmesi ve eğitimin İyileşmesiyle, insanlar artık yalnızca maddi durumlarının iyileşmesini değil, statülerinin kabul görmesini de amaçlıyor. Bu kesinlikle ekonomik ya da maddi olmayan içgüdü, İspanya, Portekiz, Güney Kore, Tayvan ve Çİn Halk Cumhuriyetİ'ndeki insanların yalnızca piyasa ekonomisine geçilmesi talebiyle yetinmeyip, aynı zamanda se-Çimle işbaşına gelen hükümetler talep etmesinin de nedenini açıklar.

Alexandre Kojeve yaptığı Hegel yorumunda, evrensel ve homojen devletin, insanı tamamen tatmin ettiği İçin insanlık tarihinin en son devlet biçimini temsil ettiğini ileri sürmektedir. Bunu, en derin ve en önemli insan arzusu

olan tbymos'a, kabul görme arzusuna inandığı için savunmaktadır. Hegel ve Kojeve, yalnızca akıl ve arzuyu merkeze alan Locke ve Marx gibi öteki filozoflara oranla insan kişiliğinin daha derinliklerine bakar ve kabul görmenin yalnızca metafizik değil, psikolojik önemini de vurgularlar. Kojeve, insanî kurumların uygunluğunu ölçmede tarih ötesi bîr ölçüt tanımadığını belirtir, ama kabul görme arzusu tam da böylesi bir ölçüttür. Kojeve'de thymos İnsan doğasının her zaman mevcut bir bileşenidir. Ondan kaynaklanan kabul görme mücadelesi onbinlerce yıllık tarihsel bîr yürüyüş gerektirmiştir, ama thymos Kojeve kadar Efla-tun'da da ruhun bir ögesiydi.

256

Kojeve'in, insanlığın tarihin sonuna ulaştığı, iddiası, o nedenle, çağdaş liberal demokratik devletin'sağladığı kabul görmenin insanın kabul görme arzusunu yeterince tatmin ettiği saptamasıyla üst üste düşmektedir.

Kojeve modern liberal demokrasinin, efendinin ahlâkı ile uşağın ahlâkı arasında başarılı bir sentez gerçekleştirdiğine ve her iki varlık biçiminin belli unsurlarını sürdürmekle birlikte, aradaki uçurumu ortadan kaldırdığına inanmaktadır. Gerçekten de böyle mi? Ve özellikle; efendinin megaloth-ymidsı modern politik kurumlar tarafından başarılı bir şekilde işlenip politika için. problem oluşturmayacak tarzda uygun kanallara yöneltilebiliyor mu? İnsan bütün öteki insanlarla eşit kabul edilmekten bütün zamanlar için hoşnut olacak mı, yoksa zamania daha mı fazla talep edecek? Ve eğer megalothymia modern politika tarafından gerçekten uygun kanallara akıtılabiliyorsa, o zaman, bunda sevinecek birşey yok, bu tam bir felaket, diyen Nietzsche'ye katılmamız gerekmez mi?

Bu oldukça uzun erimli görüşlere bu kitabın V. Kı-sım'ında geri döneceğiz.

Ama önce iiberal demokrasiye geçişte bilinçte meydana gelen gerçek değişim süreçlerine eğileceğiz. Kabul görme arzusu, evrensel ve eşit kabul görmeye dönüşmeden önce, örneğin din ve milliyetçilik gibi büyük altbaşlıklar altında toplayabileceğimiz bir dizi akıl dışı biçim alabilir. Dönüşüm süreçleri dümdüz gitmez, birçok toplumda rasyonel ve rasyonel olmayan kabul görme biçimleri yan yana bulunur. Daha da önemlisi rasyonel bir kabul görme sağlayan toplumların yükselmesi ve ayakta

kalması bazı rasyonel olmayan kabul görme biçimlerini gerektiriyor gibi görünmektedir. Kojeve bu çelişkiyi yeterince açıklayamıyor.

Hukuk Felsefesinin önsözünde Hegel, "Felsefe kendi zamanının düşüncede kapsanmasıMır, der; nasıl ki, bir İnsan Rodos'taki eski dev heykelin üzerinden atlayıp aşa-mazsa (deveye hendek atlatamazsanız), bir filozof da kendi zamanını- aşıp geleceği öngöremez. Bu uyarıya rağmen gene de ileriye bakacak ve günümüzdeki dünya çapındaki liberal devrimin olanak ve sınırlarını ve uluslararası ilişkiler üzerindeki etkilerini anlamaya çalışacağız.

Sİ

'fi

IV. KISIM

RODOS'UN ÜZERİNDEN ATLAMAK

Hic Rhodus, hîc salta! (*)

(*) "İşte hendek, işte deve" anlamında Latince bir deyim

20 Soğuk Canavarların En soğuğu

Bir yerlerde hâlâ halklar ve sürüler var, ama bizde değil kardeşlerim; burada devletler var. Devlet? Bu nedir? Peki, şimdi kulaklarınızı iyi açın, çünkü size halkların ölümüne ilişkin sözlerimi aktaracağım.

Devler soğuk canavarların en soğuğunun adıdır. Söylediği yalanlar da buz gibidir ve şu yalan ağzından bir yılan gibi kıvrılıp çıkar-'Devlet olarak ben halkım." Bu yalan! Halkları yaratan ve üzerlerine bir inanç ve sevgi asanlar yaratıcılardır; onlar hayata hizmet ettiler.

Bir çoklarına tuzaklar kuran ve bunun adına devlet diyenler yok edicilerdir; üzerleri-. ne bir kılıç ve yüzlerce iştah kabartıcı şey asarlar...

Size şu işareti veriyorum: Her halkın iyiye ve kötüye ilişkin kendi dili vardır, bunu komşusu anlamaz. Her halk kendi dilini geleneklerinde ve haklarında bulur. Ama devlet iyinin ve kötünün bütün dillerinde yalan söyler; söylediği herşey yalandır ve sahip olduğu her-şey çalıntıdır.

- Friedrich Nietzsche, Zerdüşt Böyle Diyor-' ¦ ' - duS'> '

Tarihin sonunda artık liberal demokrasinin ciddi İdeolojik rakipleri kalmamıştır. Geçmişte bir çok insan: monarşi, aristokrasi, teokrasi, faşizm, komünizm, totalitarizm ya da kendisinin inandığı şu ya da bu ideolojiden daha aşağı

261

olduğunu düşündükleri için liberal demokrasiyi reddediyordu. Ama bugün, en azından islam dünyası dışında, liberal demokrasinin en mantıklı hükümet biçimi, yani rasyonel arzunun ya da rasyonel kabul görmenin en iyi gerçekleştiği devlet biçimi olduğu konusunda genel bir mutabakat vardır. İyi ama, o zaman niçin islam dünyası dışındaki bütün ülkeler demokratik değil? Halk ve politik yönetici tabaka demokratik ilkeleri kuramda kabul ettiğinde bile, demokrasiye geçiş bir ulus için niçin bu kadar zor oluyor? Başka ülkelerin İstikrarlı demokrasiler olmaktan çıkabileceği aklımızın ucundan bile geçmezken, şimdi demokrasi olduklarını İlan eden belli ülkelerin sürekli olarak demokratik kalamayacağından niçin endişe duyuyoruz? Ve şu andaki liberalleşme eğilimi, uzun vadede gene öne çıkacak olsa . bile, niçin giderek alçalacak gibi görünüyor?

Liberal bir demokrasinin kuruluşunun, bütün topluluğun kendi kamu yaşamını düzenleyecek olan anayasanın türü ve temel haklar üzerine düşüneceği rasyonel bir politik eylem olması gerekir. Ama aklın ve politikanın amaçlarına ulaşmadaki zayıflıkları ve insanların kolaylıkla sadece kişisel değil politik alanda da kendi hayatları üzerindeki "denetimlerini kaybetmesi" karşısında sık sık şaşkınlığa kapılmamak elde değil.

Örneğin 19- yüzyılda Latin Amerika'da, İspanya ya da Portekiz'den bağımsız olmalarının hemen ardından birçok ülkede liberal demokrasiler oluşmuş- ¦ tu. Bu ülkeler kendilerine ABD ya da Fransız anayasalarını örnek almıştı. Ama gene de hiçbiri günümüze kadar uzanan kesintisiz bir demokrasi geleneğine sahip olamadı. Kuram alanında, faşist ya da komünist yönelimli düşünürlerin kısa saldırıları dışında, Latin Amerika'da liberal demokrasiye karşı hiçbir zaman güçlü bir muhalefet olmadı, ama gene de İiberal demokratlar iktidarı elde edebilmek ve korumak için zorlu mücadeleler vermek zorunda kaldılar. Rusya gibi başka ülkeler çeşitli otoriter hükümet biçimleri yaşadılar, ama kısa süre öncesine kadar hakiki bir demokrasi görmediler. Gene Almanya gibi başka ülkeler, Batı Avrupa geleneklerinde kök salmış olmalarına karşın, istikrarlı bir demokrasi kurmada büyük zorluk çektiler. Öte

yandan, özgürlük ve eşitlik ilkelerinin anayurdu olan Fransa, 1789'dan bu yana beş farklı cumhuriyetin gelip gittiğini gördü. Bu ülkelerin deneyimleri, kurumların istikrarını sürdürmenin görece kolay olduğu Anglosakson kökenli birçok demokrasinin deneyiminden tamamen farklıdır.

Liberal demokrasinin evrenselleşememesinin ya da İktidara geldikten sonra İstikrarlı olamamasının nedeni son çözümlemede halklar ve devletler arasında yeterli bir İletişim olmamasıdır. Devletler amaca yönelik politik yapılar, halklar ise Önceden de varolan ahlâki topluluklardır. Halklar, iyi ve kötü konusunda, kutsal İle dünyevinin doğası üzerine, uzak geçmişte belki bilinçli olarak oluşturulmuş, ama bugün ağırlıklı olarak gelenek haline gelmiş ortak varsayımlara sahip topluluklardır. NİetzscheVye göre her halk "İyi ve kötüye İlişkin kendi diline" sahiptir ve bunu "geleneklerinde ve haklarında" bulur. Bu,1 yalnızca anayasalarda ve yasalarda-değil, aynı zamanda ailede, dinde, sınıf yapısında, günlük alışkanlıklarda ve yüceltilen yaşam tarzında da yansır. Devletlerin âlemi politik âlem, uygun hükümet biçiminin bilinçli seçimi alanıdır. Halkların âlemi politika altıdır, kültür ve toplum alanında kalır; bunların kuralları ise, çoğu kez kendilerine katılanlar tarafından bile formüle edilmez ya da bilinçli olarak kabul edilmez. Tocqueville'in, Amerikan anayasal denetimler ve dengeler sistemi ya da federal hükümet ile eyalet hükümetleri arasındaki görev bölümü üzerine konuştuğunda, söz konusu ettiği devlettir; ama Amerikalıların bazan kapıldığı fanatik ruhçuluğu, eşitlik tutkularını ya da kuramdan çok

uygulamalı bilimlere eğilimli olmalarını betimlerken kasdettiği Amerikan halkıdır. - -

Devlet kendisini halka dayatır. Bazı durumlarda halkı devlet biçimlendirir. Örneğin, Likurgus ve Romulus'un yasalarının, Sparta ve Roma yurttaşlarının etfos'unu biçimlendirdiği kabul edilir; ABD'de ise, Özgürlük ve eşitlik temel İlkesi Amerikan ulusunu oluşturan çeşitli göçmen topluluklarda demokratik bir bilinç yaratmıştır. Ama birçok durumda devlet İle halk arasında hoş olmayan gerilimler oluşur ve hatta bazen, Rus ve Çin komünistlerinin devletlerindeki

262

263

insanlara^ marksist idealleri zorla kabul ettirmeye çalışmasında olduğu gibi, devlet ile kendi halkı arasında bir savaştan bile söz edilebilir. O nedenle liberal demokrasinin başarı ve istikrarı için yalnızca belli evrensel İlke ve yasaların geçerli olması hiçbir zaman yeterli değildir, bunun için aynı zamanda halk ile devlet arasında belli ölçüde bir anlaşma da gereklidir.

Nietzsche'yi izleyerek halkı, İyi ve kötüye ilişkin ortak varsayımlara sahip ahlâki bir topluluk olarak tanımlarsak, o zaman halkların ve onların yarattığı kültürlerin ruhun thymotik yanından kaynaklandığım da görürüz. Demek ki, kültür bir şeyi değerlendirme yeteneğinden çıkmaktadır; örneğin, yaşlılara saygı gösteren birisini değerli, pis hayvanları domuz gibi yiyen birisini değersiz buluruz. Toplum bilimcilerin

"değerler" diye adlandırdığı şeyin mekânı thymos ya da kabul görme arzusudur. Daha önce de gördüğümüz gibi, kabul görme arzusu yalnızca bütün görünüş biçimlerinde efendi ve uşak ilişkisini değil, aynı zamanda bundan kaynaklanan, tebasıntn hükümdara, köylünün toprak sahibine gösterdiği saygı ve aristokratın soylu üstünlüğü gibi ahlâki ölçütleri de yaratmıştır. ¦ Çok güçlü ik'i başka tutku, din ve milliyetçilik de psikolojik bakımdan kabul görme arzusu üzerinde yükselir. Bununla din ile milliyetçiliğin kabul görme arzusuna indirgenebileceğim söylemek istemiyorum; ama bu tutkular, tam da kökleri ^mo.ç'da olduğu için bu kadar güçlüdür. Dindar kendi dininin kutsal saydığı herşeye; belli ahlâki yasalara,

belli bir yaşam tarzına ya da belli İbadet nesnelerine büyük değer verir. Kendisinin kutsal saydığı şeyin onuru zedelendiğinde öfke duyar.(2'

Milliyetçi kendi ulusal ya da etnik grubunun büyüklüğüne ve dolayısıyla bu grubun bir üyesi olarak kendi önemine inanır, bu önemin başkaları tarafından kabul görmesini ister ve bu olmadığında dindar gibi Öfkelenir. Tarihsel süreci harekete geçiren, thymotik bir tutku, yani soylu efendinin kabul görme arzusuydu, onu savaş ve çatışmalarla yüzyıllar boyu ilerleten İse dinsel fanatizmin ve milliyetçiliğin thymotik tutkuları oldu. Dinin ve milliyetçiliğin thymotik kökeni "değerler" konusundaki 264

çatışmaların niçin çoğu kez mülkiyet çatışmalarından daha ölümcül olduğunu da açıklar.0' Para paylaşılabilir ama onur konusunda uzlaşma olamaz: öteki, benim ve benim kutsal saydığım şeyin onurunu ya tanıyacaktır ya da tanımayacaktır, Hakiki fanatizmi, tutku ve nefreti sadece "adalet" talep eden thymos yaratabilir.

Liberal demokrasinin Anglosakson varyantı, eski ahlaki ve kültürel ufukların terkedilmesİ pahasına bir tür soğuk hesaplamayı temsil eder. Rasyonel olmayan kabul görme isteği, özellikle kendi üstünlüklerinin kabul edilmesini amaçlayan burnu büyük efendilerinin megalpthymia'sı karşısında, rasyonel bir kabul görme arzusunun yerleşmesi gerekir. Hobbes ve Locke geleneğinden liberal devlet kendi halkına karşı uzun süreli bir mücadele yürüttü. Halkın geleneksel kültürel çeşitliliği tekdüzeieştirilmek zorundaydı ve halkın kendi uzun vadeli çıkarlarını hesaba katmayı öğrenmesi gerekiyordu. İyi ve kötüye İlişkin kendi anlayışlarına sahip organik ahlâki topluluğun yerine, bir dizi yeni demokratik değeri benimsemek; "katılımcı yetenekler"

geliştirmek ve "rasyonel" "dünyevileşmîş", "akışkan", "esnek" ve "hoşgörülü" olmak zorunda olan insanlar geçti.<4) Bu yeni demokratik değerler, İlk başta hiç de en yüksek İnsani erdemi ya da son iyiliği tanımlayan değerler değildi. Tamamen araçsal (enstrümantel) bir işleve sahiptiler; bunlar, barışçı ve serpilip gelişen liberal bir toplumda bir yere gelmek isteniyorsa kabul edilmesi gereken alışkanlıklardı. Ni-etzsche, bu nedenle devleti, "yüzlerce iştah karbârtıcı şeyi" burunlarına uzatarak hakları ve onların kültürünü yok eden

"soğuk canavarların en soğuğu" olarak adlandırdı.

Demokrasi işleyecekse, demokratik devletin yurttaşlarının bu değerlerin ilk baştaki araçsal işlevini unutması ve kendi politik sistemleri ile yaşam tarzlarına ilişkin belli bir akıl dışı, thymotik gurur geliştirmesi gerekir.

Demokrasiyi,' mutlaka seçeneklerinden daha iyi olduğu için değil, kendi sistemleri oİduğu için sevmeliler.

Ayrıca "hoşgörü" gibi değerleri artık yalnızca belli bir amaca yönelik araç olarak görülmemelidir; demokratik toplumlarda hoşgörü karakte-' ristik bir erdem haline gelmektedir/5' Demokrasiye ilişkin 265

böyle bir gurur geliştiğinde ve demokratik değerler yurttaşlarca özümsendiğînde; "demokratik" ya da "sivil bir kültür" (yurttaş kültürü) oluşmuş demektir. Gerçek dünyadaki hiçbir toplum, yalnızca rasyonel hesaplara ve arzulara dayanarak uzun süre ayakta kalamayacağı İçİri, böylesi bir kültür demokrasilerin uzun vadeli esenliği ve istikrarı İçin önemli bir önkoşuldur.

Kültür -belli geleneksel değerlerin demokratik değerlere dönüşmesine direnme biçiminde-demokratikleşmenin önünde bir engel olabilir. İstikrarlı liberal demokrasilerin kurulmasını engelleyen kültürel etkenler çeşitli kategorilere ayrılır.*'

İlk kategori bir ülkenin ulusal, etnik ve ırksal bilincinin çapı ve karakteriyle ilgilidir. Milliyetçilik ve liberal demok-.rasi aslında birbirlerini dışlamaz. Almanya ve İtalya'daki 19- yüzyıldaki ulusal birlik mücadelelerinde milliyetçilik ve liberalizm birlikteydi; aynı şey Polonya'daki 1980'lerdeki ulusal yeniden doğuş uğraşı ve Baltık Cumhuriyetleri'nin Sovyetler Birliği'nden bağımsız olma mücadeleleri için de geçerlidir. Ulusal bağımsızlık ve egemenlik isteği -devlet yurttaşlığı ile yuttaşlık haklarının sadece milliyet, ırk ya da etnik.aidiyete dayalı olmaması önkoşuluyla-özgürlük ve kendi kaderini belirleme çabasının olası bir görünüş

biçimi olarak görülebilir, örneğin bağımsız bir LİtvanyaIncak, ülkede-kalmak İsteyebilecek Rus azınlık da dahil, bütün yurttaşların haklarını korursa, hakiki bir liberal devlet olabilir.

Buna karşılık çeşitli nüfus gruplarının milliyetçilik ya da etnik aidiyetinin, kendilerini aynı ulusun üyesi olarak hissetmeyecek ve öteki grubun haklarına saygı göstermeyecek kadar güçlü gelişmiş olduğu, bir ülkede demokratik bir sistem pek kurulamayacaktır. Demokratik bir sistemin kurulması için belirgin bir ulusal birlik duygusunun yerleşmiş olması gerekir, örneğin İngiltere, Birleşik Devletler, Fransa, İtalya ve Almanya'da ulusal duygunun oluşması demokrasinin kurulmasından önce gelmiştir. Sovyetler Birli-ği'nde böylesi bir duygunun olmaması, daha küçük ulusal birimlere bölünmeden Önce bu ülkede istikrarlı bir demok-266

rasinin ortaya çıkmamış olmasının nedenlerinden biridir. ^ Peru'da halkın yalnızca yüzde ,11'i, İspanyol fatihlerin torunları beyazdır; gerisi coğrafi, ekonomik ve ruhsal olarak ülkenin öteki bölümlerinden ayrı yaşayan kızılderilüerden oluşur. Bu durum istikrarlı bir demokrasinin oluşmasını daha uzun bir süre oldukça engelleyecektir. Aynı şey Güney Afrika için de geçerlidir; burada hem siyahlarla beyazlar arasında derin bir uçurum vardır, hem de siyahlar kendi aralarında uzun bir düşmanlık tarihine sahip etnik gruplara bölünmüştür.

Demokrasinin oluşmasındaki ikinci kültürel engel dinle İlgilidir. Milliyetçilik örneğinde de olduğu gibi, dîn ile demokrasi arasında temelde bir çatışma yoktur; çatışma, dinin hoşgörülü ve eşitlikçi olmaktan çıktığı noktada başlar. Hegel'e göre Hristiyanlığın Fransız Devrimi'nİn yolunu hazırlamış olduğunu daha önce görmüştük, Hristiyanlık, ahlâki tercihler yapma yetenekleri temelinde bütün İnsanların eşitliği İlkesini geliştirmişti. Günümüz demokrasilerinin büyük bir çoğunluğu Hristiyan gelen eğindendir. Samu-el Huntington 1970'den sonraki yeni demokrasilerin çoğunun katolik ülkelerde gerçekleşmiş olduğuna işaret etmiştir/8' Demek ki, ciin bazı açılardan demokratikleşme sürecini engellemekten çok destekliyor görünmektedir.

Ama din kendi başına özgür toplumlar yaratmış değildir; liberalizmin ortaya çıkması için, amaçlarını dünyevileş-tirerek Hristiyanlığın bir bakıma kendi kendini ortadan kaldırması gerekmiştir. Batı Avrupa'nın büyük bir kısmında ve Kuzey Amerika'da dünyevileşme, bilindiği gibi, protestan-hk sayesinde olmuştur.

Protestanlıkta din Hristiyan ile Tanrısı arasındaki özel bir şeydir. Böylece Özel bir rahipler sınıfına gerek kalmamıştır; ya da daha genel bir deyişle, din politika üzerindeki etkisini yitirmiştir. Dünyadaki başka dinler de benzer bir dünyevileşme süreci yaşamıştır. Budizm ve Şinto, Örneğin kendilerini başlıca aileyi kapsayan özel bir ibadet alanıyla sınırlamıştır. Hinduizmin ve Konfiç-yüs'çuluğun mirası karışıktır. Her iki din de göreve hoşgörülü ve kanıtlanmış oiduğu gibi çok sayıda dünyevi etkinlikle bağdaşabilir olmakla birlikte, özünde hiyerarşiktir, ke-267

sinlikle eşitlikçi değildir. Buna karşılık ortodoks Musevilik ve fundamentalist İslam, insan yaşamının bütün alanlarını, özel, kamusal ve bütün politik yaşamı düzenlemek isteyen totaliter dinlerdir.. Bu dinler demokratik bir hükümet sistemiyle bağdaştırılabİlir -Özellikle İslam'da bütün insanların eşitliği ilkesi Hristiyanlık'da olduğundan daha az geçerli değildir-, ama özgürlüğü ve özgür ibadet hakkının kabul edilmesiyle uyumlaştırılmalan çok zordur. Çağdaş islam dünyasındaki tek liberal demokrasinin, daha 20.

yüzyılın başlarından islami mirası dünyevi bir toplum yararına kesinlikle reddetmiş tek ülke olan Türkiye olması, belki de bir rastlantı değildir.m

İstikrarlı bir demokrasinin oluşmasının önündeki üçüncü engel, büyük çaplı, sosyal eşitsizlikler ve insanların devlet karşısındaki buradan kaynaklanan tutumlarıdır. Tocque-ville'e göre, Amerikan demokrasisinin gücü ve istikrarı, Amerikan toplumunun daha Bağımsızlık Bildirgesi ve Anayasa yazılmadan çok önce, baştan aşağı

"eşit olarak doğar", çünkü Kuzey Amerika'nın ağır basan kültürel gelenekleri, Örneğin 17. yüzyıl mutlakiyetçi İspanya'sının değil de, liberal İngiltere'nin ve liberal Hollanda'nın gelenekleri olmuştur. Buna karşılık Brezilya ve Peru, tek tek sınıfların düşmanca karşı karşıya durduğu ve her sınıfın yalnızca kendi esenliğini düşündüğü belirgin hiyerarşik toplumsal yapılan miras almıştır.

Böylece "efendiler ile uşaklar" varlıklarını bazı ülkelerde ötekilere oranla daha saf ve köklü bir biçimde sürdürmüştür. Latin Amerika'nın bir çok bölümünde, İç Savaş'öncesindeki Amerikan Güney Devletlerİ'nde olduğundan çok daha fazla açık köielik, diğer yerlerde de köylüleri fiilen

bir serf gibi toprak sahipleri sınıfına bağlayan bir tür büyük ölçekli tarım (hacienda) vardı. Bu, Hegel'e göre efendilik ile uşaklığın erken dönemleri için karakteristik olan bir duruma yol açtı: Zorba ve tembel efendilerin karşısında, özgürlüğüne ilişkin hemen hemen hiçbir tasarımı olmayan korkulu ve bağımlı bir köleler sınıfı duruyordu Buna karşılık İspanyol dünya imparatorluğunun yalıtlanmış ve ihmal edilmiş bir köşesi olan Kosta Rika'da hacienda ta-268

rımmın olmaması ve bunun yol açtığı yoksullukta eşitlik, bu ülkedeki demokrasinin görece başarısı İçin bir açıklama olabilir.(10)

İstikrarlı bir demokrasinin .kuruluş olanaklarını etkileyen son bir kültürel etken, bir halkın bağımsız olarak sağlıklı bir sivil toplum; devlete dayanmadan Tocquevilîe'in "birleşme sanatı"nı icra edebileceği bir alan yaratma yeteneğiyle İlgilidir. Tocqueville'e göre bir demokrasi en iyi, yukarıdan aşağı değil de, aşağıdan yukarı gerçekleştiğinde, merkezî hükümet doğal bir şekilde bir dizi yerel yönetim organından ve birer özgürlük ve özdisiplin okulu olarak hizmet gören özel birliklerden çıkıp oluştuğunda işler. Demokraside söz konusu olan son çözümlemede özyönetimdir; ve eğer insanlar şehirlerinde, kasabalarında, meslek örgütlerinde ya da üniversitelerinde kendi kendilerini yöne-tebiliyorsa, bunu ulusal düzeyde de başarmaları çok büyük bir olasılıktır.

Özyönetim yeteneği birçok kez demokrasinin içinden çıktığı modernlik öncesi toplum biçimiyle bağlantilandırıl-mıştır. Şu ileri sürülmektedir; Feodal aristokrasi ya da yerel savaş beyleri gibi bütün ara iktidar basamaklarını sistematik olarak yok eden güçlü bir merkezî devlet gücüne sahip toplumlar, iktidarın kral ile bir dizi güçlü feodal bey arasında paylaşılmış olduğu feodal toplumlara oranla otoriter bir egemenlik sistemine daha yatkındır.(ıı) O nedenle, ağırlıklı olarak feodal yapılara sahip İngiltere ve Japonya İstikrarlı demokrasiler haline gelirken, devrimden önce dev merkeziyetçi, bürokatik imparatorluklar olan-Rusya ve Çin'den totaliter komünist devletler çıkmıştır.(12) Fransa ve İspanya gibi Batı Avrupa ülkelerinin istikrarlı demokrasiler kurmada karşılaştıkları güçlükler de bununla açıklanabilir. Her İki ülkede de feodalizm, 16. ye 17. yüzyıllarda merke-zileştirici ve modernleştiricî monarşiler tarafından yıkılmıştı. Devlet otoritesine bağımlı, zayıf ve yılgın sivil toplumlar ve bunların karşısındaki

güçlü devlet iktidarları bu monarşilerin mirası oldu. Merkeziyetçi monarşiler, insanların kendiliğinden özel olarak örgütlenme, yerel düzeyde işbirliği yapma ve kendi yaşamlarının sorumluluğunu üstlenme ye-269

teneklerini yitirdiği bir atmosfer yarattı. Paris'in İzni olmadan taşranın en uzak köşesinde bile bir yol, ya da köprü yapmanın mümkün olmadığı Fransa'daki merkeziyetçi gelenek XIII. Louis'den Napoleon üzerinden günümüzün Beşinci Cumhuriyet'in e kadar kesintisiz bir şekilde gelip Conseil d'Etat'ya yerleşmiştir.(B) İspanya, Latin Amerika'da-ki birçok ülkeye benzer bir miras bırakmıştır.

Demokratik bir politik kültürün istikrarı, liberal demokrasinin çeşitli unsurlarının nasıl bir sıra içinde yürürlüğe sokulduğuna büyük ölçüde bağlıdır. Günümüzün en İstikrarlı liberal demokrasilerinde -örneğin İngiltere ve ABD'de-liberalîzm demokrasiden, Özgürlük ise eşitlikten önce gelmiştir, özgür konuşma, özgür birleşme ve hükümete politik katılım haklan, bütün halk bunlara kavuşmadan önce küçük bir seçkinler grubu -genellikle beyaz ve erkek toprak sahipleri- tarafından kullanılmıştır.0* Benzer bir sosyal arkaplâna ve eğilimlere sahip küçük seçkinler grubu, yenik düşenlerin haklarını özenle koruyan demokratik mücadele ve uzlaşma kurallarına uymaya, uzun yılların kabile karşıtlıkları ve etnik nefreti ile dolu büyük ve heterojen bir topluma oranla çok daha hazırdı. Böyle bir sıra, iberal demokratik uygulamaların özümsemesine ve en eski ulusal geleneklerle birleşmesine olanak sağladı. Yurtseverlikle özdeşleştirilmesi liberal demokrasinin oy hakkını yeni kazanan grupların gözündeki thymotik çekiciliğini artırır; bunlar demokratik kurumlara, sanki bunlara baştan beri katılı-yormuş gibi bağlanırlar.

Bütün bu etkenler;-ulusal kimlik, din, sosyal eşitlik, sivil toplum ve liberal kurumlarla ilgili tarihsel deney bir halkın politik kültürünü oluşturur. Halkların bu bakımlardan çok farklı olması, özdeş liberal demokratik sistemlerin belli halklarda sorunsuz işlerken ötekilerde işlememesinin ya da aynı halkın belli bir dönemde demokrasiyi reddederken başka bir dönemde çekinmeden uygulamaya koyabilmesinin nedenlerini de açıklar. Özgürlüğün etki alanını genişletmek ve yaygınlaşmasını pekiştirmek isteyen her devlet adamı, bu tür politika altı ektenlere çok duyarlı tepki göstermek zorundadır, çünkü bunlar bir devletin başarıyla ta-

¦i

i

rihin sonuna ulaşmasını engelleyebilir.

Kültür ve demokrasi konusunda bazı yanılgılara düşmemek gerekir. Birincisi, kültürel etkenlerin demokrasinin oluşmasının yeterli koşullarını yaratabileceği varsayımıdır. Örneğin ünlü bir sovyetolog, Sovyetler BİrIiği'nde Brejnev döneminde, salt kentleşme, eğitim, kişi başına gelir, dün-yevileşme vb.'de belli bir düzeye ulaşılmış olduğu için, gerçekten bir tür toplumsal çoğulculuğun var olmuş olduğunu öne sürmektedir. Nazi Almanya'sının da pratikte istikrarlı bir demokrasinin bütün kültürel önkoşullarına sahip olduğunu unutmamak gerekiyor: Ulusal birlik vardı, ülke ekonomik bakımdan gelişmişti ve ağırlıklı olarak pro-testandı, sağlıklı bir sivil topluma sahipti ve sosyal bakımdan öteki batı Avrupa ülkelerinden daha az eşitlikçi değildi. Ama bütün bunlara rağmen Alman nasyonal sosyalizmini oluşturan o muazzam thymotik kendini dayatma ihtiyacı ve öfke patlaması, rasyonel ve karşılıklı kabul görme arzusunu gene de bütünüyle silip süpürebildi.

Demokrasi hiçbir zaman sessizce arka kapıdan İçeri girmez, belli bir noktada bilinçli bîr politik tercihi gerektirir. Politika âlemi kültürden bağımsızdır ve arzu, thymos ve akim kesişme noktasında kendi özgül onuruna sahiptir. İstikrarlı bir liberal demokrasi ancak, politika sanatından anlayan ve halkının eğilimlerini kalıcı politik kurumlara dönüştürebilen akıllı ve etkili devlet adamları varsa oluşabilir. Demokrasiye geçişi gerçekleştirmiş ülkeler üzerine yapılan araştırmalar, böylesi tamamen politik etkenlerin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Örneğin, demokratik yönetim hem silahlı kuvvetleri nötralîze etmek, hem de geçmişteki hatalar İçin bir açıklama bulmak zorundadır; geçmişin (bayrak ya da milli marş vb. gibi sembollerle) belli bîr sürekliliğini sağlamak ya da mevcut parti sisteminin karakterini korumak veya başkanlık sistemi ile parlamenter demokrasi arasında bir tercih yapmak durumundadır,(15) Öte yandan yıkılan demokrasiler üzerine yapılan araştırmalar, olayların hiç de mutlaka- kültürel ya da ekonomik çevreden kaynaklanmadığım, tersine belli politikacıların yanlış kararlarından patlak verdiğini ortaya koymuştur/16' Latin

Amerika ülkeleri 1939'lardaki dünya ekonomi krizi sırasında mutlaka korumacılık ve ithal ikamesi politikası izlemek zorunda değillerdi, ama istikrarlı bir demokrasi perspektiflerini kötüleştiren tam da bu politika oldu.(17)

İkinci ve muhtemelen daha sık karşılaşılan yanlış değerlendirme, kültürel etkenleri demokrasinin zorunlu koşullan olarak görmektir. Max Weber, modern demokrasinin tarihsel kökenleri üzerinde ayrıntılı olarak durur. Ona göre bu kökler Batı kentinin o dönemdeki çok özgül toplumsal koşullarında yatar.(18) Weber'in demokrasiyi ele alışı elbette tarihsel bakımdan çok zengin ve derindir, ama demokrasiyi ancak Batı uygarlığının küçük bir köşesinin özgül kütürel ve toplumsal atmosferinde ortaya çıkabilecek birşey olarak resmeder. Demokrasinin, olanaklı en mantıklı ve insanın kültürler üstü genel özelliklerine en iyi "uyan"

politik sistem olduğu için gerçekleşmiş olmasını, Weber yeterince dikkate almaz.

Demokrasinin kültürel "önkoşullarının" birini olsun tam doldurmayan, ama gene de şaşılacak derecede yüksek bir politik istikrar düzeyine ulaşmış sayısız ülke vardı. Hindistan bunun en iyi örneğidir. Hindistan ne zengindir, ne de (ekonominin belli alanlarının teknolojik bakımdan çok ilerlemiş olmasına rağmen) tamamen sanayileşmiş sayılabilir. Ulusal birliği yoktur ve protestan da değildir. Ama gene de 1947'deki bağımsızlıktan bu yana Hindistan'da etkili ve işleyen bir demokrasi ayakta kalabilmiştir. Geçmişte birçok halk kütürel bakımdan istikrarlı bir demokrasi için uygun görülmemiştir; Almanlar ve Japonlar'ın otoriter gelenekleri yüzünden engellendiği, İspanya ve Portekiz'de ve pratik olarak bütün Latin Amerika ülkelerinde katolikliğin, Yunanistan ve Rusya'da. Ortodoksluğun aşılması olanaksız engeller oluşturduğu ve birçok Doğu Avrupa halkının Batı Avrupa liberalizmine uygun düşmediği ya da buna ilgi duymadığı söylenmiştir.

Gorbaçov'un Perestroykası elle tutulur sonuçlar vermediğinde, Sovyetler Birliği'nde ve dışarda birçok gözlemci, Rus halkının kültürel bakımdan demokrasiye yetenekli olmadığını öne sürdü: Ruslar demokratik bir geleneğe ve sivil topluma sahip değildir ve yüz yıllar bo-272

yunca Uranlığa alışmıştır denildi. Gene de bütün bu ülkelerde demokratik kurumlar oluştu. En şaşırtıcı olan da Sovyetler BirlİğÎ'ndeki gelişme oldu. Boris Yeltsin'in yönetimindeki Rus parlamentosu uzun bir geleneğe sahip bir yasama organı gibi çalıştı ve 1990/911 de kendiliğinden giderek genişleyen dinamik bir sivil toplum oluştu. Ağustos 1991'deki şahinlerin darbesine karşı gerçekleşen geniş direniş, demokratik fikirlerin geniş

halk yığınları içinde ne ölçüde kök saldığını gösterdi. <ıw

Şu ya da bu ülkenin, demokratik bir geleneğe sahip olmadığı için demokratik olamayacağı da sık sık öne sürülür. Böyle bir gelenek gerçekten gerekli olsaydı, hiçbir ülke demokratik olamazdı. Çünkü başlangıçta ya da daha sonra katı bir otoriter geleneğe sahip olmayan hiçbir hak ve hiçbir kültür (Batı Avrupa'da da) yoktur. Başka gözlemler kültür ile politika, hak ile devlet arasındaki sınırın hiç de öyle net olmadığını düşündürtmektedir. Devletler, "İyi ve kötüye ilişkin dili" oluşturarak ve de novo (yeni) alışkanlıklar, görenek ve kültürler yaratarak hakları biçimlendirmekte çok önemli bir rol oynar. Amerikalılar, öyle kendiliğinden

"eşit olarak doğmuş"'değil, sömürgelerin İngiltere'den bağımsızlıklarını kazanmasından önceki dönemde devlet düzeyinde ve yerel düzeyde gerçekleşen özyönetim uygulamasıyla, daha ABD'nin kurulmasından önce "eşit hale geti-rilmiş"tir. Amerikan Kumcu Babalar'ın açık demokratik karakteri, sonraki kuşakların demokratik Amerikalısının, tarihte o zamana kadar benzeri olmayan (Tocqueville'nin parlak şekilde betimlediği) bir insan tipinin ortaya çıkmasına belirleyici bir katkı yapmıştır. Kültür, doğa yasaları gibi statik bir olgu değil, insanın sürekli gelişen bir yapıtıdır ve ekonomik gelişme, savaşlar ve başka ulusal felaketler, göçler ya da bilinçli tercihler sonucu değişebilir. O nedenle, kuşkusuz önemli bir rol oynamalarına karşın, kültürel "önkoşullara belli bir kuşkuyla yaklaşmak da yarar vardır.

Buna karşılık halkın ve kültürün demokratikleşme sürecinde oynadığı rol, liberal rasyonalizmin sınırlarının nerede yattığını ya da rasyonel liberal kurumların rasyonel olmayan thynıos'a ne kadar bağımlı olduğunu gösterir. Rasyo-273

nel, liberal devlet tek bir tercih sonucu ortaya çıkmaz. Ve rasyonel olmayan belli bir yurt sevgisi ve hoşgörü gibi değerler için içgüdüsel bir sempati olmadan ayakta kalamaz. Eğer çağdaş liberal demokrasilerin istikrarı işleyen sivil toplumların varlığına, sivil toplumlar da insanların kendiliğinden birleşme yeteneğine bağlıysa, o zaman liberalizmin, başarılı olacaksa, kendi ilkelerini aşması gerektiği ortaya, çıkar. Tocqueville'in sözünü ettiği sivil birlik ve topluluklar çoğunlukla liberal ilkelere değil, dine, etnik aidiyete ya da rasyonel olmayan başka bir temele dayanıyordu. Kısaca, başarılı politik modernleşme yasalar ve anayasal kurumlar sistemi içinde modernlik öncesinin bir kalıntısının kalmasını gerektirir; halklar varlığını sürdürür ve devlet kesin zafere ulaşamaz.

274

21 Çalışmanın Kökeni Olarak Thynıos

Hegel...çalışmanın insanın Özü, hakiki Özü olduğunu kabul eder.

-KarlMaroP*

İleri sanayileşme İle demokrasi arasında sıkı bir bağ olduğu kabul edilirse, ülkelerin uzun zaman dilimleri boyunca ekonomik bakımdan büyüme yeteneklerinin, özgür toplumlar yaratma ve sürdürme yetenekleri açısından büyük önem taşıdığı görülür. Günümüzde en başarılı modern ekonomiler kapitalisttir, ama bütün kapitalist ekonomiler başarılı, ya da en azından ötekiler kadar başarılı değildir. Nasıl biçimsel olarak demokratik olan ülkeler arasında demokrasiyi sürdürme bakımından çarpıcı farklılıklar varsa, biçimsel olarak kapitalist olan ülkeler arasında da büyüme yeteneği açısından farklılıklar vardır.

Adam Smîth'e göre ülkelerin zenginlikleri arasındaki farkın başlıca kaynağı, hükümet politikalarının bilgeliği ya da ahmaklığıydı ve kötü politikaların sınırlamalarından kurtulduğunda, insan ekonomik davranışı her yerde

yaklaşık aynı olurdu. Kapitalist ekonomik sistemlerin verimlilik bilançolarındaki birçok fark, gerçekten de hükümet politikalarına indirgenebilir. Daha Önce de değindiğimiz gibi00, Latin Amerikandaki görünüşte kapitalist olan birçok ekonomi sistemi, gerçekte uzun yılların devlet müdahalesinin verimlilik yeteneğini zayıflatmış ve her türlü girişimci ruhu yok etmiş olduğu merkantilist bir hilkat garibesidir. Buna karşılık Doğu Asya'nın savaş sonrası ekonomik başarısı, büyük ölçüde içpazarm rekabet yeteneğini artırmak gibi akıllı ekonomik politikalarla açıklanabilir. İspanya, Güney

275

Kore ya da Meksika gibi ülkeler, ekonomilerini dışa açtıkları için büyük bir gelişme yaşarken, sanayilerini devletleş-tirmiş olan Arjantin'in ekonomik bakımdan çökmesi, hükü-' met politikasının nasıl bir rol oynadığını göstermektedir.

Ama gene de politika farklılıklarının her şeyi açıklamadığı ve kültürün, halkların istikrarlı demokrasiler oluşturma yeteneğini olduğu gibi, belli kritik şekillerde ekonomik davranışı da etkilediği gibi bir izlenim doğmaktadır.Bu en açık bir şekilde çalışma karşısındaki farklı tutumlarda görülmektedir. Çalışma Hegel'e göre insanın özüdür; çalışan uşak, doğal dünyayı insanın yaşayabileceği bir dünyaya dönüştürerek İnsanlık tarihini yaratır. Birkaç tembel efendinin dışında bütün insanlar çalışır, ama gene de nasıl ve ne kadar çalıştıkları konusunda arada muazzam farklar vardır. Bu farklılıklar geleneksel olarak "çalışma ahlâkı" başlığı al-tmda ele alınır.

Günümüzde artık "ulusal karakter"den söz edilemez; bir halkın ahlâki tutum ve davranışlarının böyle genelleşti-rici betimleri "bilimsel olarak" Ölçülebilir görülmemektedir ve o nedenle de, genellikle olduğu gibi fıkralara dayandırıldığı için, klişeler oluşturulmasına ve kötüye kullanılmaya son derece* açıktır. Bir halkın ulusal karakterine, ilişkin genel anlatımlar, söz konusu kültürlere ilişkin değer yargılan içerdikleri için, zamanımızın (görececi) eşitlikçi yaklaşımına ters düşmektedir. Hiç kimse ülkesindeki kültürün tembellik ve namussuzluğu teşvik ettiğini duymaktan hoşlanmaz. Bu tür yargılar gerçekten kullanıma açıktır.

Ama çok gezen ya da yurt dışında yaşayan birisi, kaçınılmaz olarak çalışma karşısındaki tutumun söz konusu ulusal kültürün belirleyici damgasını taşıdığını saptar. Hatta bu farklılıklar bîr yere kadar görgül olarak ölçülebilir de; örneğin Malezya, Hindistan ya da Birleşik Devletler gibi etnik bakımdan çok tabakalı toplumlarda farklı grupların ekonomik verimliliği temelinde bu mümkün olabilir. Avrupa'da Yahudilerin, Ortadoğu'da Rum ve Ermenilerin, Güneydoğu Asya'da Çinlilerin üstün ekonomik verimlilikleri ayrıntılı bir şekilde belgelenmeyi gerektirmeyecek kadar bilinen şeylerdir. Birleşik Devletler ile ilgili olarak Thomas Sowell, gönüllü olarak Batı Hint adalarından göç etmiş siyahlar ile köle olarak doğrudan Afrika'dan getirilmiş

siyahların torunları arasında gelir ve eğitim düzeyi bakımından belirgin farklar olduğunu ortaya koymuştur/3' Böylesi gözlemler, ekonomik verimliliğin yalnızca ekonomik olanakların varlığı ya da yokluğu gibi çevre koşullarına indirgene-meyeceğini, ayrıca etnik gruplar arasındaki kültürel farklılıklara da bakmak gerektiğini göstermektedir.

Ekonomik performansın kişi başına gelir gibi genel göstergelerinin yanı sıra, çeşitli kültürlerin çalışma olgusuna karşı tutumları, arasındaki bir dizi ince farklılıklar vardır. Bir örnek vermek gerekirse; İkinci Dünya Savaşı'nda bilimsel yöntemlerle çalışan İngiliz Haberalma Servisİ'nİn kurucularından R. V. Jones, İngilizlerin savaşın ilk yıllarında komple bir Alman radar gerecini hiç hasar vermeden ele geçirip İngiltere'ye götürmelerinin öyküsünü anlatır. Radarı bulan İngilizlerdi ve teknik bakımdan Almanlardan çok ilerdeydiler.

Ama Alman gerecinin son derece iyi olduğu görüldü, çünkü antenlerin toleransı İngiltere'de üretilenlerden çok daha üstündü/4* Almanya sanayideki el işçiliğinde uzun süredir sahip olduğu yüksek nitelik geleneği ile Av-rupa'daki komşularından ayrılıyordu; günümüzde de otomobil ve takım tezgâhlan sanayilerinde süren bu üstünlük, herşeyi "makro" ekonomik etkenlerle açıklama çabasını boşa çıkaran olgulardan biridir. Bunun nedenini son çözümlemede kültür âleminde aramak gerekir.

Adam Smith tarafından geliştirilen geleneksel liberal ekonomi kuramı, çalışmanın aslında hoşa gitmeyen bir etkinlik olduğunu söyler.(î) Çalışma yalnızca, emekle yaratılan nesneler herhangi birşey için yararlı olduğundan

dolayı yapılır/6' Nesnelerin yararının tadına ise öncelikle boş zamanda varılır. İnsan çalışmasının amacı bir yerde çalışmak değil, boş zamanların tadına varmaktır. Bîr insan, çalışmanın yükü -

büroda fazla mesai yapmak ya da Cumartesi günü çalışmak zorunda kalmak gibi hoş olmayan durumlar-

çalışmanın sonucu ortaya çıkan maddi kazancın yararını aşana kadar çalışır. İnsanların çalışmadaki üretkenliği farklıdır ve emeklerinin yararlılığı da farklı değerlendirilir. Ama 276

277

ne kadar çalışacakları genel olarak rasyonel bir hesabın sonucudur: Çalışmanın rahatsızlıkları sonuçların zevkliliğîyle karşılaştırılır. Bireysel işçi maddî teşviklerle daha çok çalışmaya yönlendirilir; işveren fazla mesaiye iki kat ödeme yaparsa akşamlan İşyerinde daha uzun kalır. Geleneksel liberal ekonomi kuramına göre, çalışma karşısındaki farklı tutumlar "arzu" ve "akıl" kavramlarıyla yeterince açıklanabilir. Ama "çalışma ahlâkı" kavramının (kendisi bile, insanların nasıl ve ne kadar çalıştığı konusundaki farkların kültür ve gelenek tarafından belirlendiğini ve o nedenle thymos'la belli bir ilişki içinde olduğunu varsayar.

Belirgin bir çalışma ahlâkına sahip bir insanı ya da bir halkı yalnızca geleneksel liberal ekonomi kuramının katı yararcı kavramlarıyla betimlemek gerçekte çok zordur. Çağdaş "A Tipi" kişiliği -girişken avukat ya da şirket yöneticisi veya rekabetçi bir çokuluslu Japon şirketinin "ücretli elemanı"-alalım. Böylesi kişiler, kariyer merdiveninin üst basamaklarına çıkarken, kolaylıkla haftada yetmiş ya da seksen saat çalışabilir, nadiren ya da çok kısa tatil yaparîar. Daha az sıkı çalışanlara oranla belki daha yüksek bir gelire sahiptirler; ama çalışma dereceleri aldıkları ücretle hiçbir şekilde karşılaştırılamaz. Saf yararcı açıdan davranışları rasyonel değildir.00 O kadar sıkı çalışırlar ki, ellerindeki parayla bir-şey yapma olanağı bile bulamazlar. Boş zamanları olmadığı için boş zamanların tadına varamazlar, zamanla sağlıkları harap olur ve büyük bir olasılıkla başkalarına oranla daha erken öldükleri için, huzurlu bir emeklilik yaşamı ufukları da pek yoktur. Onların, ailelerinin veya gelecek kuşakların esenliği için çalıştıkları öne sürülebilir. Bu elbette motivasyonlarının bir unsurudur, ama

"işkolikler"in çoğu çocuklarını çok az görür, kendilerini öylesine kariyerlerine kaptırmışlardır ki, aile yaşamları bundan ciddi şekilde yara alır. Bu insanların bu kadar sıkı çalışması ancak kısmen parayla İlgilidir. Tatmini, asıl çalışmanın kendisinde ve bunun getirdiği statü ile kabul görmede bulurlar. Özdeğer duyguları, ne kadar sıkı ve kaliteli çalıştıklarına, şirkette ne kadar hızlı yükseldiklerine ve başka insanların gözünde sahip oldukları saygınlığa bağlıdır. Hatta maddi durumların-278

dan bile, bununla bir şeye başlayacaklarına İnandıkları için değil, bu kendilerine bir saygınlık sağladığı için hoşnutturlar. Çünkü mal ve mülklerinin tadına varacak zamanlan yoktur, yani çalışma,.bu kişilerde arzudan çok thymo$\\n tatminine hizmet eder.

Birçok deneysel araştırma, çalışma ahlâkının gerçek kaynağının yarar düşüncesi olmadığını ortaya koymuştur. Bu konuda en ünlü çalışma, kuşkusuz Max Weber'İn Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu adlı 1904-05 tarihli yapıtıdır. Ağırlıklı olarak Kalvİnist ve puritan bir damga taşıyan Protestanlık ile kapitalist ekonomik gelişme arasındaki bağı İlk gören Weber değildi. Weber kitabını yazdığı sırada, bu görüş öylesine yaygındı ki, Weber tersini iddia edenin bunu kanıtlaması gerektiğini soy 1 emişti.<8> Yayınlanmasından bu yana Weber'in tezi sürekli tartışılmıştır. Birçokları, din ile ekonomik davranış arasındaki Weber'in varsaydı-.

ğı Özel nedensel bağı kuşkuyla karşılamış; ama arada sıkı bir bağ olduğunu çok az kişi reddetmiştir.(9) Protestanlık ile ekonomik büyüme arasındaki ilişki bugün hâlâ Latin Amerika'da gözlenmektedir: Bu bölgede (çoğunlukla Kuzey Amerika Protestan tarikatlarının esinlendirmesiyle) Protestanlığa yığınsal geçişler sonucunda, insanların kişisel gelirleri çarpıcı bir şekilde arttı, buna karşılık suçluluk, uyuşturucu kullanımı vb, belirgin şeklide gerilemiştir.(ıo)

Weber, ilk kapitalist girişimcilerin görünürde servetlerini'kullanmaya hiç de ilgi duymamalarına karşın, niçin bütün yaşamları boyunca sınırsız bir şekilde servet biriktirdiklerini açıklamaya çalıştı. Onların tok gözlülüğü, özdisiplin-leri, dürüstlükleri, temizlikleri ve hayatın küçük zevklerine eğilimli, olmamaları, Weber'in Kalvİnist önbelirlenmişlik öğretisinin bir biçim değişikliği olarak gördüğü, "bu dünyaya ilişkin bir çilekeşiik"ti. Çalışma, herhangi bir yarar ya da tüketim uğruna yapılan,hoş olmayan bir

etkinlik değil, daha çok dindarın içinde ya kurtulmuş ya da lanetlenmiş olarak kendi statüsünü yansıtacağını umduğu bir "çağrıydı: Çalışma tamamen

"maddî ve rasyonel olmayan" bir amaca, kişinin "seçilmiş" olduğunu göstermeye hizmet ediyordu. Dindarın çalışmadaki kendini adamışlığı ve dîsipli-279

ni, zevk ile acının dünyevi, rasyonel -bir muhasebesiyİe açıklanamazdı. Weber, kapitalist gelişmenin başlangıçtaki dinsel itkisinin zamanla köreldiğini ve kapitalizmde gene maddi zenginlik uğruna çalışmanın öne çıktığını söylüyordu. Ama gene de "çağrılı olma görevi...ölü dinsei inanç içeriklerinin bir hayaleti olarak"

günümüzde yaşamaya devam ediyordu. Modern Avrupa'daki çalışma ahlâkı ruhsal kökenlerinden bağımsız tam olarak açıklanamazdı.

Başka kültürlerde de "protestan ahlâkı" ile benzerlikler bulunmuştur."" Örneğin Robert Bellah, modern Japon çalışma ahlâkının Kalvinizme benzer bir İşleve sahip dinsel kökenlere geri götürülebileceğini göstermiştir. Örneğin, Budist Yodo Şinşu (Saf Toprak) tarikatı, tutumluluğa, tok gözlülüğe, dürüstlüğe, sıkı çalışmaya ve tüketime ilişkin çilekeş bir tutuma değer veriyor, ama aynı zamanda kazanç . arzusunu eski Konfüçyüs'çü Japon geleneğinde görülmeyen bîr şekilde haklı gösteriyordu.(I2> İşida Baygan'ın Şin-gaku hareketi Yodo Şinşu kadar etkili olmadı, ama o da aynı şekilde "bu dünyaya İlişkin mistisizmin bir türünü vaaz ediyor, tüketimi küçümserken tutumluluğu ve çalışkanlığı övüyordu.'13* Bu dinsel hareketler samuray sınıfının buşido ahlakıyla, aristokrat Japon savaşçılarının yaşam ide-olojisiyle sıkı sıkıya bağlıydı. Bu kurallar ölümü küçümsemeyi, aylak bir efendi yaşamına kapılmadan dua etmeyi gerektiriyor, çilekeşliği, tutumluluğu ve özellikle öğrenmeyi öğütlüyordu. O nedenle, denizcilik teknolojisi ve Prusya Anayasası ile birlikte, çilekeş çalışma ahlâkı ve rasyonelliği ile "kapitalizmin ruhu"nun da Japonya'ya İthal edilmesi gerekli olmadı. Bu, ülkenin dinsel ve kültürel gelenekleri içinde zaten mevcuttu.

Yukarıda sayılan örneklerde din kapitalizm yönünde bir gelişmeyi teşvik etmiş ya da sağlamıştır. Ama din ve kültür çoğu kez bir engel de

oluşturmuştur. Örneğin Hinduizm, bütün insanların eşit değerliliğini vaaz etmeyen az sayıdaki dünya dinlerinden birisidir. Hinduist öğreti daha çok insanları katı bir şekilde, hakları, ayrıcalıkları ve yaşam tarzlarının kesin bir şekilde tanımlandığı karmaşık bir kastlar sistemine ayırır. Şu ilginç bir çelişkidir: Hinduizm, Hin-280

distan'da liberal bir politika için -artan dinsel hoşgörüsüzlüğün liberal politik düzenin İstikrarına ilişkin kuşkulan artırmasına rağmen- büyük bir engel oluşturmazken, ülkenin ekonomik gelişmesini açıkça büyük Ölçüde frenlemiştir. Bu genel olarak Hinduizm'de alt kastların yoksulluğunun ve sosyal hareketsizliğinin kutsanmasıyla açıklanmaktadır: İnsanlar, ilerdeki yaşamlarının birinde olasılıkla daha üst bir kasta doğacakları vaadini almakta ve bu da onları şimdiki yaşamlarında sahip oldukları toplumsal konumla uzlaştırmaktadır. Hinduizmde yoksulluğun geleneksel olarak kutsal sayılmasına, modern Hindistan'ın babası Gandi daha çağdaş bir biçim kazandırdı. Gandi, basit köylü yaşamının erdemlerini ruhsal gerçekleşme olarak övdü. Hinduizm büyük yoksulluk içinde yaşayan Hintliler için hayatın yüklerini biraz hafifletmiş olabilir; aynı zamanda "ruhsallığı" Ba-tı'da orta tabakadan genç insanlar üzerinde muazzam bir çekim gücüne sahiptir.

Ama yandaşlarına birçok bakımdan kapitalizmin ruhuna ters olan "bu dünyaya ilişkin" bir uyuşukluk ve atalet aşılamaktadır. Çok başarılı birçok Hintli işadamı vardır, ama bunlar (tıpkı dışarı göç etmiş Çinliler gibi) Hint kültürünün sınırlarının ötesinde daha girişimci bir ruh sergiliyor. Yazar V. S. Naypaul, yurtdışında çok sayıda ünlü Hintli bilim adamı olduğunu saptamakta ve şunu belirtmektedir; Hindistan'daki yoksulluk insanı her türlü makineden daha fazla aşağılar ve Hindistan'daki insanlar, darnıa düşüncesiyle makine uygarlıklarında olduğundan çok daha fazla, körü körüne bir itaate zorlanmış atomize parçalar durumundadır. Bilim adamı Hindistan'a döndükten sonra yurtdışında kazandığı bireyselliği terkeder, yeniden kast kimliğine bürünür ve dünya gene basitleşir. Yara sargısı gibi rahatlatıcı kesin kurallar vardır. Bir zamanlar yaratıcılığının önkoşulları olan bireysel algılama ve bireysel yargı yeteneği, şimdi bir yük gibi kenara atılır... Kast belası, yalnızca elsürülemezlik ve bundan kaynaklanan Hindistan'daki pisliğin kutsallaştırılması değildir; ilerlemeye çalışan bir Hindistan'da asıl bela, kast sisteminin talep 281

ettiği, herşeyi kapsayan itaat, ısmarlama sevinçler, her türlü serüvenciliğin lanetlenmesi ve bireyselliğin ve örnek bir-şey yapma olanağının reddedümesidir.'w

Gunnar Myrdal Güney Asya'daki yoksulluğa ilişkin ünlü araştırmasında, bir bütün olarak bakıldığında Hindu dininin "toplumsal ataleti muazzam ölçüde teşvik ettiği" ve hiçbir şekilde, Kalvinizm ya da Yodo Şinsu gibi, dönüşümü kolaylaştırmadığı sonucuna varmıştır.a5)

Birçok toplum bilimci, dinin "geleneksel kültür"ürv sanayileşmenin etkisiyle yok olacak yanlarından biri olduğunu söylerken, Hinduizm'in yoksulluğa yaklaşımı gibi örnekleri düşünüyor. Buna göre, dinsel İnanç temelde rasyonel değildir ve bu nedenle er ya da geç modern kapitalizmin rasyonel kâr hırsı tarafından saf dışı edilecektir. Ama eğer Weber ve Bellah haklıysa, o zaman dinsel inancın belli biçimleriyle kapitalizm arasında köklü gerilimler yok demektir; tersine dinsel öğreti Avrupa ve Japonya kapita-lizmini büyük ölçüde kolaylaştırmıştır.¦Çünkü dinsel öğretiler . "çağrılı olarak" çalışmayı; yani tüketim uğruna değil kendi başına bir amaç olarak çalışmayı desteklemiştir. Saf ekonomik liberalizm, -insanın aklının yardımıyla özel mülkiyet arzusunu tatmin ederek sınırsızca zenginleşmesi gerektiğini söyleyen öğreti- kapitaiist toplumların bir çoğunun nasıl işlediğini belki açıklayabilmektedir, ama rekabette özellikle başarılı ve dinamik toplumlar için bir açıklama modeli olarak yetersiz kalmaktadır. Bu tür ülkeler, özünde rasyonel olmayan;"ınodem\ik öncesi" bir çalışma ahlâkı sayesinde zirveye kadar çıkabilmiştir. İnsanlar çalışmak için çalıştıkları için çilekeş

bir hayat yaşamakta ve erken ölümü göze alabilmektedir. O nedenle tarihin sonunda da, rasyonel liberal ekonomik dünyamızın ayakta kalabilmesi için ya da en azından dünya ekonomik güçleri arasında önlerde kalmaya devam etmek istiyorsak, bir tür rasyonel olmayan thymos hâlâ gereklidir.

Avrupa ya da Japonya'daki çalışma ahlâkının, dinsel kökenine rağmen, aradan geçen süre içinde modern toplumların herşeyi kapsayan dünyevileşmesi sonucu, ruhsal

temellerinden tamamen koptuğu öne sürülebilir. İnsanlar artık bir meslekte çalışmaya "çağrılı olduklarına"

inanmıyor, daha çok kapitalizmin yasalarının emrettiği gibi, kendi özçıkarlarım rasyonel olarak izlemek için çalışıyorlar.

Kapitalist çalışma ahlâkının ruhsal-dînsel temelini yitirmesi ve hemen tüketmeyi meşru ve arzu edilir sayan bir kültürün gelişmesi, bazı gözlemcilerin bunun çalışma ahlakının ve dolayısıyla kapitalizmin çökmesine yol açacağı sonucuna varmasını getirdi/16» "Bolluk toplumu"nun doğai zorunlulukların son itkisini de etkisi eleştirdiği ve insanları çalışmanın zevklerinden çok, boş zamanın zevklerini tad-maya cezbettiğt ileri sürülüyor. Yetmişli yıllarda çok sayıda araştırma çalışma ahlâkının çökmesine ilişkin öngörüleri doğrular gibi görünüyordu. Amerikan managerleri işçilerde meslek ahlâkı, özdisiplin ve motivasyon eksikliği saptamada görüş birliği içindeydi .<17J Öteyandan günümüzde çok az manager Weber'in tasvir ettiği çilekeş

tutumluluğun bir örneğini veriyor. S02 konusu gözlemciler, iş ahlâkının cepheden gelen bir saldırıya kurban gitmekten çok, "kendini gerçekleştirmek" ya da herhangi bir iş değil de "anlamlı bir iş yapmak" gibi, bu dünyaya' ilişkin çilekeşlikle bağdaşmayan değerlerin desteklendiğini belirtiyor. Çalışma ahlâkının giderek yozlaşmasının Japonya'da da problemler yaratacağı söyleniyor, çünkü Japon yöneticileri ve managerleri de, tıpkı Amerikalı ya da Avrupalı meslektaşları gibi, kültürlerinin ruhsal köklerinden kopmuş ve maddiyata yönelmiştir.

Çalışma ahlakının çökmesine ilişkin öngörülerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini zaman gösterecektir.

Yetmişli yıllarda gözlenen daha az belirgin bir çalışma ahlakı eğilimi en azından ABD'deki profesyonel ve managerler sınıfında, şimdilik gene tersine dönmüş gibi gorünüyor.(18) Bunun nedenleri öncelikle kültürel değı! ekonomiktir. Seksenli yıllarda birçok kesimin yaşam standartı düştü ve işyerleri eskisi kadar güvenli olmaktan çıktı. İnsanlar toplumsal konumlarını koruyabilmek için daha sıkı çalışmak zorunda kaldılar. Her zamankinden daha yüksek maddi refaha sahip kesimlerde bile, bu dönemde

rasyonel özçıkar-îar insanları daha çalışkan olmaya ve daha uzun süreli ça-
283

lışmaya yöneltti. Tüketim düşüncesinin çalışma ahlâkı üzerinde olumsuz etkilerde bulunacağından endişe edenler, tıpkı Marx gibi, insan arzusunun sonsuz esnek doğasını ve insanları fiziksel sınırlarının sonuna kadar çalışmaya zorlayan büyük güvensizliği unutuyordu. Çalışma ahlakının oluşmasında rasyonel özçıkarın ne kadar önemli olduğunu, ortak bir kültürel arkaplana ama farklı maddi teşviklere sahip Doğu Alman ve Batı Alman işçilerinin üretkenliklerinin karşılaştırılması da gösterir. Kapitalist Batı'nın 'belirgin çalışma ahlâkı, muhtemelen Weber'in işaret ettiği "ölü dinsel inanç içeriklerinin hayaletinin kalıcılığından çok,akılla çiftleşen arzunun muazzam gücü sonucu sürmektedir.

Ne yar ki, ekonomik liberalizmi benimsemiş ve rasyonel özçıkarın etkin olduğu ülkeler arasında bile çalışma ahlâkına yaklaşım konusunda farklılıklar var. Thymos bazı ülkelerde modern dünyada dinin yanı sıra bağlanabileceği yeni hedefler bulmuş gibi görünüyor.

Örneğin Japon kültürü (ve daha birçok başka Doğu Asya kültürü), bireylerden çok gruplara; en küçük dolaysız grup olan aileye, yetiştirme ve eğitimde oluşan çeşitli öğretmen- öğrenci ilişkilerine, çalışılan işyerindeki gruplara ve Japon kültüründe hâlâ bir önem taşıyan en büyük grup olan ulusa yöneliyor. Bireyin kimliği neredeyse tamamen grubun kimliği İçinde eriyor. Birey kendi kısa erimli esenliğinden çok, İçinde olduğu grup ya da grupların esenliği için 'çalışıyor. Statüsü kendi kişisel verimliliğinden çok grubunun verimliliği tarafından belirleniyor. Grup bağlılığı açık bir thymotik karaktere sahip; birey, maaşının kısa erimli maddi yaran için değil, grubun kendisine sağladığı kabul görme ve kendi grubunun öteki grupların gözünde elde ettiği kabul görme İçin çalışıyor. Bireyin kabul görme elde etmesi için uğraştığı grup ulus olduğunda, sonuç ekonomik milliyetçilik oluyor. Ve Japonya ekonomi söz konusu olduğunda gerçekten ABD'den çok daha milliyetçidir. Bu açık bir korumacılık olarak değil, çok daha üstü örtülü biçimlerde, örneğin Japon imalatçıların geleneksel bir yedi parça imalatı ağına sahip olmasında ya da Japon tüketicilerin Japon mallarına gönüllü olarak daha yüksek fiyatlar

ödemesinde görülür.

Bu grup kimliği temelinde, belli büyük Japon işletmelerinde alışılmış ömür boyu istihdam gibi bazı uygulamalar çok etkili olmaktadır. Batı ekonomik liberalizmine göre ömür boyu istihdam, -kimi üniversite profesörlerinin kesin işe alındıktan sonra yayın çalışmasını durdurması gibi- çalışanlara aşırı güvenlik sağladığı için verimlilik yeteneğini azaltır. Herkese son çözümlemede ömür boyu bir istihdamın garanti edilmiş olduğu komünist ülkelerin deneyimleri de bu görüşü doğrulamaktadır. En büyük yetenekler en iddialı ödevler tarafından cezbedilmeli ve en yüksek maaşlarla ödüllendirilmeli, aynı şekilde işletmeler

"kurumuş ağaçlar"ı kesip atabilmelidir. İşverenler ile işgörenler arasındaki bir sadakat ilişkisi, klasik liberal ekonomi kuramına göre, piyasada esnekliği engeller ve verimliliği sınırlar. Japon kültürünün teşvik ettiği grup bilinci çerçevesinde, işçi işverenin paternalist sadakatini daha fazla verimlilikle ödüllendirir, çünkü kendisi için değil, büyük organizasyonun saygınlığı için çalışmaktadır, Büyük organizasyon basitçe iki haftalık ücret çekini gönderen yer değil, daha çok bir kabul görme kaynağı ve aile ye dostlar için koruyucu bir şemsiyedir. Japonların son derece gelişmiş ulusal özbi-linçleri, kimlik ve motivasyon için aile ve işletmenin yanı sıra ek bir kaynaktır. Japonya'nın, dinselliğin pratikte artık pek bir rol oynamadığı bir çağda belirgin bir çalışma ahlâkını hâlâ sürdürebilmesinin nedeni, kesişen büyük topluluklar sistemi tarafından kabul görmeye dayalı çalışma gururudur.

Asya'nın başka bölümleri için de tipik olan, bu son derece gelişmiş grup ruhuna Avrupa'da ender olarak rastla-. nır, Amerika'da ise hiç yoktur. Burada bir işletmeye ömür , boyu sadık kalma düşüncesi hiçbir şekilde yankı bulamaz. Ama Asya dışında da çalışma ahlâkının korunmasına katkıda bulunmuş belli grup ruhu biçimleri vardır. Yönetim ile çalışanların ihracat pazarlarını genişletme amacıyla ortak çaba göstermesi şeklindeki ekonomik milliyetçilik, İsveç ve Almanya gibi Avrupa ülkelerinde oldukça gelişmiştir. Zanaatkar loncaları grup kimliğinin geleneksel bir biçimiy-285

di. Üstün nitelikli bir tornacı vakit doldurmak için değil, emeğinin ürününden gurur duymak için çalışır. Aynı şey, görece yüksek kalite

talepleri ruhun thymotik yanma bir tatmin sunan serbest meslekler için de geçerlidir.

Komünizmin ekonomik çöküşü, belirgin bir çalışma ahlâkı açısından grup ruhunun belli biçimlerinin bireysel özçıkara oranla daha az. teşvik edici olduğunu göstermiştir. Doğu Alman ya da Sovyet işçisi yerel parti yetkilisi tarafından, sosyalizmin kuruluşu için çalışmaya ya da Kübalı veya Vietnamlılarla dayanışma için Cumartesi gününü feda etmeye çağrılıyordu. İşçi çalışmayı, sadece mümkün olduğunca atlatmak gereken bir yük olarak görüyordu. İnsanların onlarca yıldır devletin sağladığı bakıma alıştığı Doğu Avrupa'daki yeni demokratik ülkeler, şimdi bireysel özçı-kar temelinde yeni bir çalışma ahlâkı yaratma göreviyle karşı karşıyalar.

Ama Asya ve Avrupa'daki bazı başarılı ekonomik sistemlerin deneyimi, kişisel verimfıliği teşvik eden geniş

bir ağa sahip kapitalist ülkelerde, Batı liberal ekonomi kuramının çekirdeğinde yatan bireysel özçıkarın, grup çıkarının belli biçimlerine oranla daha az motive edici olduğuna işaret etmektedir. İnsanların aileleri için, yalnızca kendileri İçin olduğundan daha çok çalıştığı ve kriz ve savaş zamanlarında ulus için çalışmaya hazır oldukları Batı'da çoktandır biliniyor. Buna karşılık, Birleşik Devletler'in ya da Büyük Britanya'nın tamamen rasyonel arzuya dayalı son derece atomistik ekonomik liberalizmi, belli bir noktadan sonra verimliliği frenleyici olmaktadır. İşçiler çalışmalarından kendi başına bir amaç olarak gurur duymamakta, yalnızca satılacak bir mal gibi görmekte ya da işçilerle yöneticiler birbirlerini, başka ülkelerin işçi ve yöneticileriyle rekabet halindeki ortaklar olarak değil de, sıfır sonuçlu bir oyundaki hasımlar olarak kabul etmektedir.tt9) _

Kültür yalnızca bir ülkenin liberal bir politik sistem kurup sürdürmesini değil, belli bir ülkedeki liberal ekonomik sistemin işlemesini de etkiler. Gerek kapitalizmin başarısı, gerekse politik- demokrasinin başarısı, kısmen modernlik öncesi kültürel geleneklerin varlıklarını yakın çağda da 286

sürdürmesinin bir sonucudur. Politik liberalizm gibi ekonomik liberalizm de kendi basma var olamaz, bir ölçüde rasyonel olmayan thymo$'& bağlıdır.

Birçok ulusun politik ve ekonomik liberalizmi benimsemesi, bunlar arasında kültürel kökenli farklılıklar kalmadığı anlamına kesinlikle gelmez. Tersine ideolojik çatışmalar geri plana düştükçe, farklılıklar daha da belirginleşecektir. ABD ve Japonya, biçimsel olarak aynı politik ve ekonomik sisteme sahip olmakla birlikte, birçok Amerikalı daha şimdiden özgürlüğün dünyadaki durumu gibi bir sorundan çok, Japonya ile olan ticaret anlaşmazlıkları üzerine kafa yoruyor. Öte yandan Japonya'nın Amerika ile olan ticaretinin, kapanması pek olanaklı görünmeyen sürekli bir fazla vermesinin nedeni; yasalarla düzenlenen bir korumacılıktan çok, yüksek tasarruf oranı ve Japon ihracatçılar arasındaki üstü Örtülü ilişkiler gibi kültürel etkenlerdir. Soğuk Savaş dönemindeki gibi ideolojik anlaşmazlıklar taraflardan birinin Berlin Duvarı örneğinde olduğu gibi, belli bir politik konuda ödün vermesiyle ya da İdeolojisinden tamamen vazgeçmesiyle giderilebilir. Ama görünürde liberal olan kapitalist demokrasiler arasındaki İnatçı kültürel ayrılıkların kökünün kazınması çok daha zor olacaktır.

Japonya ile Amerika arasındaki çalışmaya yaklaşım konusundaki kültürel farklılıklar, bu iki ülke ile kapitalist ekonominin kuruluşunda daha az başarılı olmuş herhangi bir Üçüncü Dünya ülkesi arasındaki kültürel farklılıklarla karşılaştırıldığında, gerçekten çok azdır. Ekonomik liberalizm her halka ekonomik gelişmenin en yüksek yolunu sunmaktadır. Birçok ülkenin sorunu,, yüksek büyüme oranları için gerekli önkoşul olan piyasa ekonomisi ilkelerine yönelik doğru politik stratejiyi bulamamaktır. Din, milliyetçilik, zanaatkarın ya da serbest meslek sahibinin kendi - emeğinin ürününden belli bir gurur duyması gibi "rasyonel olmayan"

thymos türleri, ekonomik davranışı çeşitli biçimlerde etkilemekte ve böylece ulusların ekonomik refah ya da acılarına katkıda bulunmaktadır. Bu farklılıkların varlığını sürdürecek olması, uluslararası yaşamın gelecekte karşıt ideolojilerden çok, farklı kültürler arasındaki bir rekabet 287

mücadelesi olarak görüleceği anlamına geliyor.

22

isyan İmparatorlukları: Saygı İmparatorlukları

Kültürün bir ülkenin ekonomik gelişmesi üzerindeki olumlu ya da olumsuz etkileri, İkinci Kısım'da anlatılan Evrensel Tarih'İn ilerlemesinin önüne potansiyel engeller çıkarır. Moderîî-ekonomi -modern doğa bilimlerinin damgasını taşıyan sanayileşme süreci- insanlığın tekdüzeleşmesini getirmekte ve geleneksel kültürlerin çok renkli çeşitliliğini tahrip etmektedir. Ama bu süreç her yerde zafer kazanmayabilir ve belli kültürleri ve thymos\\n belli görünüş biçimlerini özük sevmeyebilir. Öte yandan ekonomik tekdüze-leşme süreci bir yerde durursa, demokratikleşmenin ne olacağı belli değildir. Dünyada birçok halk kapitalist refah ve liberal demokrasi arzu ediyor, ama olasılıkla bu hedeflere hepsi ulaşamayacak.

Şu anda liberal demokrasinin ayrıntılı olarak düşünülmüş seçenekleri ortada yoktur. Ama gelecekte tarihte benzeri hiç görülmedik yeni otoriter sistemler gelişebilir. Eğer böyîe birşey olursa, bu seçenekler iki farklı halk grubu arasından; ya ekonomik liberalizmi gerçekleştirmek için büyük çabalar göstermelerine karşın kültürel nedenlerden kalıcı bir başarı elde edemeyen ya da kapitalist oyunda olağanüstü başarılı olan halklar içinden çıkabilir.

Ekonomik krizler antiliberaİ düşünceyi besler; bu geçmişte yeterince görüldü. Günümüz dünyasında ağırlıklı olarak Müslüman bir nüfusa sahip yaklaşık bütün ülkelerde islamcı bağnazlık yaygınlaşıyor. Bu, Müslüman toplumların müslüman olmayan Batı karşısında genellikle başarısız kalmasına bir tepki olarak yorumlanabilir. Askerî bakımdan ağır basan Avrupa'dan kaynaklanan rekabet baskı-

sı altında, çok sayıda İslam ülkesi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında radikal modernleşme önlemlerine başvurdu. Rekabet yeteneği için gerekli bir koşul sayılan Batı yaşam tarzlarını aldılar. Japonya'da Meici dönemindeki reformlarda olduğu gibi, bu tür modernleşme programlarıyla, ekonomiden bürokrasi ve askerliğe, ^eğitim sisteminden sosyal politikaya kadar yaşamın bütün alanlarında Batı rasyonalizminin ilkelerini ödünsüz bir şekilde gerçekleştirmeyi denediler. Bu yönde en sistematik girişimi Türkiye gerçekleştirdi; 19- yüzyıldaki Osmanlı reformlarını, Türk milliyetçiliğine dayalı dünyevi bir toplum yaratmak isteyen, günümüz Türkiye'sinin

kurucusu Kemal Atatürk'ün 20. yüzyıldaki reformları izledi. Mısır devlet başkanı Nasir'm ve Suriye, Lübnan ve Irak Baas partilerinin büyük pan-Arap ulusal hareketlerinde temsil edilen dünyevi (laik) milliyetçilik, İslam dünyasına Batı'dan yapılan son önemli düşünce ithali oldu.

Japonya, Meici döneminde Batı teknolojisini aldı ve 1905'de Rusya'yı vurdu, 1941'de Batı teknolojisiyle ABD'ye saldırdı. Buna karşılık İslam ülkelerinin çoğu, Batı'dan aldıklarını kendi yaşam tarzlarıyla gerçekten ikna edici bir şekilde bütünleştiremedi ve 19- ve 20. yüzyılın başındaki modernleştİrmecilerin umduğu politik ve ekonomik başarılara ulaşamadı. 1960 ve 70'lerdeki petrol zenginliği gelene kadar, hiçbir İslam toplumu askeri ya da ekonomik bakımdan meydan okuyacak durumda değildi; hatta birçok ülke İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar bir sömürge bağımlılığı içindeydi.Mısır'ın İsrail karşısındaki 1967'deki moral bozucu yenilgisiyle birlikte, dünyevi bir pan-Arap birliği planı da iflas etti. 1978/79 İran Devrimi ile gündeme gelen İslamcı bağnazlığın yeniden doğuşu, "geleneksel değerler"in modern dünyada varlığını korumayı başardığı anlamına gelmiyordu; bu yozlaşmış ve hiçbir sınır tanımayan değer yargıları son yüz yıl İçinde kökten tasfiye olmuştu. Bağnazlığın (fundamentalizm) yeniden doğuşunun anlamı daha çok, görünürde çok uzak bir geçmişten kaynaklanan daha eski ve saf bir değerler dizisinin nostaljik bir şekilde yeniden kabul edilmesiydi. Bunlar, ne yakın geçmişin gözden

düşmüş "geleneksel değerler11!, ne de Ortadoğu'ya çok yetersiz bir şekilde aktarılmış batılı değerlerdi. Bu açıdan İslamcı bağnazlığın da, daha çok en modern ülkelerde kök salmış olması hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü Batılı değerlerin alınması özellikle bu ülkelerin geleneksel kültürleri açısından tehdit edici bir nitelik taşıyordu. İslamcı yeniden' doğuşun gücü ancak, İslam toplumunun onurunun ; ne geleneksel toplum sistemini koruyabilmiş, ne de Batı'nın tekniğini ve-değerlerini özümseyebilmiş olan İslam toplumlarının onurunun ne kadar derinden zedelendiği bilinirse anlaşılabilir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde bile, ekonomik etkinliğe farklı kültürel yaklaşımların dolaylı sonuçları olarak yeni antiliberal ideolojilerin ipuçları farkedilmektedir. Sivil haklar hareketinin tepe noktasında siyahların çoğu, beyaz, toplumla tamamen bütünleşmek ve böylece Amerikan toplumunun

egemen kültürel değerlerini kesin kabul etmek için uğraş veriyordu. Siyah Amerikalılar açısından sorun, değerlerin kendisi değil, bu değerleri benimsediklerinde siyahların onurunun beyaz toplum tarafından kabul edilmesiydi. Ama altmışlı yıllarda hak eşitliğinin önündeki yasal engellerin kaldırılmış ve siyahları kollayan bir dizi "olumlu aynmcıhk programı" uygulamaya sokulmuş olmasına rağmen, Amerikalı siyah nüfusun bir bölümünün ekonomik durumu İyileşmek bir yana daha da kötüleşti.

O nedenle günümüzde politikada sık sık, ekonomik başarının çalışma, eğitim ve işe alma gibi geleneksel ölçütlerinin evrensel değil, yalnızca beyaz değerleri yansıttığı ileri sürülüyor. Birçok siyah lider, artık "renk körü" bir toplumla bütünleşmek istememekte, tersine beyaz toplumun-kiyle eşdeğer ama ondan farklı; kendi özel tarihi, gelenekleri, kahramanları ve değer yargıları olan ayrı karakteristik bîr Afro-amerikan kültüre sahip olmaktan gurur duymak gerektiğini söylemektedir. Kimi zaman bu yaklaşım, başlangıçtaki Afrika kültürünün sosyalizm ya da kapitalizm gibi "Avrupai" kazanımlara üstün olduğunu ilan. eden bîr "Af-ro-merkezcilik"e dönüşmektedir. Birçok siyah bugün kültürlerinin eğitim sistemi, İşverenler ve devlet tarafından ka-291

bul edilmesini talep ediyor; artık eskiden olduğu gibi yalnızca genel insanlık onurlarıyla -Martin Luther King'in savunduğu gibi moral etmen olarak insanın Hristiyan onuruyla- kabul edilmeyi yeterli bulmuyorlar.

Bu durum ırk ayrımını yeniden kuvvetlendirdi, ama bu kez bu siyahlardan kaynaklanıyor; Amerikan üniversitelerinin bir çoğunun kampüsünde bu açıkça görülüyor. Bireyin sosyal -yükselişi, grubun saygınlığıyla bireysel verimlilik ve bireysel ekonomik etkinlikle olduğundan daha sıkı bağlantılandırılıyor.

Yeni antiliberal ideolojiler yalnızca kültürel nedenlerden ekonomik rekabette geride kaldıklarım düşünen gruplarda yeşermez, ekonomik bakımdan olağanüstü başarılı olmuş gruplar da otoriter görüşler savunabilir.

Amerikan ve Fransız Devrimlerinin liberal evrenselliğine yönelik en büyük meydan okuma, bugün ekonomik iflasları herkes tarafından görülen komünist dünyadan değil, liberal ekonomi sistemini patriyarkal, otoriter bir hükümet sistemiyle birleştiren Asya toplumlarından geliyor. Japonya ve

öteki Asya ülkeleri ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra uzun süre Amerika ve Avrupa'yı tam modem bir toplumun modeli olarak, gördüler ve rekabet edebilir olmak için; teknoloji, yöneticilik teknikleri ve politik sistem de içinde olmak üzere, Batı'dan herşeyi almak gerektiğini düşündüler. Ama muazzam ekonomik başarıyla birlikte, bunun yalnızca Ba-tı'nm yaşama ve çalışma tarzının başarılı bir şekilde alınmış olmasından değil, aynı zamanda Asya toplumlarını belirgin çalışma ahlâkı gibi belli geleneksel özelliklerini kültürlerinde sürdürmesinden \e bunları modem iş

dünyasıyla bütünleştirmesinden kaynaklandığı görüldü.

Asya'nın büyük bir bölümünde politik otoritenin kökleri Avrupa ve Kuzey Amerika'dakinden çok farklıdır ve liberal demokratik hükümet biçimi burada, tarihsel olarak doğduğu ülkelerde olduğundan çok değişik yorumlanır.05 Japonya'da ve öteki Konfiçyüs'çü toplumlarda çalışma ahlâkının korunması İçin önemli olan toplumsal gruplar, politik otoritenin temeli olarak da belirleyici bir rol oynar. Birey kendi statüsünü, öncelikle bireysel yetenekleri ve öz-değer duygusuyla değil, çok sayıdaki içice geçmiş gruplar-292

dan birinin üyesi olarak tanımlar. Amerikan Anayasasında olduğu gibi Japon Anayasası'nda ve hukuk sisteminde de bireyin hakları kabul edilir, ama Japon toplumu öncelikle grupları kabul eder. Birey ancak bir grubun üyesiyse ve onun kurallarına uyuyorsa onur sahibidir. Kişisel onurunu ve haklarını gruba rağmen savunmaya kalktığında toplumsal olarak aşağılanır ve statüsünü kaybeder. Bireyin üzerinde bu, geleneksel despotizmin açık tiranlığı kadar yıkıcı bir etkide bulunabilir. Böylece grupla uyumlu davranış yönünde güçlü bir -zorlama oluşur. Böylesi kültürlerde çocuklar bunu çok küçük bir yaşta içselleştirir. Tocqueville'in formüle ettiği gibi, birey Asya'da "çoğunluğun tiranhğı"na, ya da daha iyi bir deyimle, hayatı boyunca ilişkisi olan küçük ve büyük toplumsal gruplardaki çoğunlukların Uranlığına bağımlıdır.

Japon toplumundan alınma ama Doğu Asya'daki öteki toplumlar için de geçerli bazı örneklerde, bu çok açık görülebilir. Japonya'da bir insanın dikkate alması gereken ilk toplumsal grup ailedir. Bir babanın çocuğu karşısındaki iyiliksever otoritesi, bir bakıma, hükmeden ile hükmedilen arasındaki ilişki de dahil, toplumdaki otorite ilişkilerinin bir modelidir.'2»

(Babanın otoritesi Avrupa'da da politik otorite için bir modeldi, ama modern liberalizm bîr gelenekten kesin bir kopuşun ifadesi oldu.(i)) Amerika'da küçük çocukların ana-babalarınm otoritesine saygı göstermesi beklenir, ama çocuklar büyüyünce ana-babalarına karşı kendi kimliklerini savunur. Gencin ana-babanın değer yargılarına ve isteklerine karşı isyanı, yetişkin insan kimliğinin oluşmasının gerekli bir bileşenidir/4' Çünkü çocuk, birer psikolojik kaynak olan Özerklik ile bağımsızlığı ve baba evinin sunduğu korumayı terketme yeteneğine dayalı ve daha sonra yetişkin yaşamında kendini destekleyecek olan thymotik özdeğer duygusunu, ancak bu isyan içinde geliştirebilir.

Çocuk ana-babasıyla, bu kez bağımlı değil de tersine eşit haklı bir partnör olarak katıldığı karşılıklı saygıya dayalı bir ilişkiye, ancak bu İsyan dönemini başarıyla geride bıraktıktan sonra yeniden geçebilir. Japonya'da ise bu gençlik dönemi isyanına denk düşen, birşey yoktur, çocu-293

ğun yaşlılara gösterdiği saygı bütün yetişkin yaşamında aynen devam eder. Thymos gurur duyulan bir bireysel benliğe değil, daha çok, saygınlığı tek tek aile üyelerinin say-. gınlığından önde gelen aileye bağlıdır.(5> Kişi, değeri başka İnsanlar tarafından kabul görmediğinde yara alır, ama ailesi küçümsendîğinde durum çok daha kötüdür. Aynı şekilde, kişi bireysel bir hata yaptığında değil, aileyi rezil edecek birşey yaptığında utanır.(6> Japonya'da bugün bile, evlenilecek kişinin seçilmesi gibi birçok Önemli karan, çocukları adına ana-babalar vermektedir. Kendine saygısı plan hiçbir genç Amerikalı buna izin vermezdi.

Japonya'da grup bilinci, demokratik politikaya İlişkin Batı'nın alışılmış anlayışına uygun "politik pratiklerin tamamen eksik olmasında da görülmektedir. Batı demokrasisi doğru ve yanlış üzerine farklı görüşler arasında, gazete makalelerinden seçim mücadelesine kadar çeşitli düzeylerde yürütülen tartışmalar üzerinde yükselir. Politik partiler farklı çıkar ya da görüşleri temsil eder ve sırayla hükümete gelip giderler.

Karşıtların tartışması normal işleyen'bir demokrasinin doğal, hatta gerekli bir parçası kabul edilir.

Japonya'da ise toplum kendini bütünüyle tek ve istikrarlı bir otoriteye sahip, tek ve büyük bir grup ya da aile olarak görür. Grubun içindeki uyum çok

Önemlidir, o nedenle açık anlaşmazlıklar daha çok politikanın kenarına itilir. "Temel politik sorunlar"a ilişkin görüş ayrılıklarının yol açtığı iktidar değişiklikleri görülmez.

Liberal Demokratik Parti (LDP) onlarca yıldır hükümettedir. Elbette her toplumda olduğu gibi Japonya'da da görüş ayrılıkları ve çıkar çatışmaları vardır, ama bunlar genellikle kamuoyu dışlanarak, merkezi bürokrasi içinde ya da LDP'nin arka odalarında yürütülür.00 Dışarıdan LDP'ye bîr sorun getirmek hemen hemen olanaksızdır. LDP içinde politika, ağalar ve adamları arasındaki, Batı'da herhangi bir şekilde politik içerik sayılması mümkün olmayan, kişisel ilişkilere dayalı fraksiyonlar arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen manevralardan ibarettir.

Japonya'da grup uzlaşmasına yapılan vurgu, romancı Yukio MİŞima gibi kendi görüşünü açıklamaktan çekinme-294

/ yen kişilere gösterilen saygıyla kısmen dengelenmektedir. Ama örneğin, salt yaşadıkları toplumdaki haksızlıklara karşı çıkan bir Soldenİtsin ya da Saharov'un değerlere dayalı bireyselliği, öteki Asya toplumlarında pek saygı uyandırmazdı. Frank Opra'nın Mr. Smith Washington'a Gidiyor adlı filminde James

-Steward, seçilmiş senatörün ölümü üzerine eyaletini politik yönetimde temsil etmesi gereken kasabalı sıradan bir adamı oynar. Mr. Smith Washington'da çeşitli yolsuzluklarla karşılaşır ve bunlara karşı çıkar.

Kendisini yönlendirmek isteyen politikacıların şaşkın bakışları altında senatoda uzun konuşmalar yaparak ilkesiz bir yasa taslağını engeller. Steward bu filmde bir bakıma Amerikalı kahraman tipini canlandırmaktadır. Oysa Asya toplumlarının çoğunda, birisinin tek başına egemen uzlaşmaya meydan okuması delilik kabul edilirdi.

Japon demokrasisi Amerikan ya da Avrupa standartlarına göre oldukça otoriter sayılır. Ülkedeki en güçlü adamlar, bu konumlara genel bir seçim sonucu değil, eğitimleri ya da kişisel vesayet sonucu gelmiş yüksek düzey bürokratlar ya da LDP içindeki grupların liderleridir. Toplumun esenliğine İlişkin önemli kararları bunlar alır, ama halk kendi temsilcileri üzerinde pek bir baskı uygulayamaz. Sistem biçimsel olarak bakıldığında demokratik olduğu için temelde demokratiktir; yani çok partili sistem, düzenli seçimler ve belli temel hakların garanti edilmesi gibi, liberal demokrasinin başlıca ölçütleri mevcuttur. Evrensel inşan haklarına ilişkin Batı kavramları Japon toplumunun geniş kesimleri tarafından kabul edilmiş ve içselleştirilmiştir. Ama öyle yanlar vardır ki, Japonya'nın iyiniyetU bir tek

' parti, diktatörlüğü tarafından yönetildiği de söylenebilir. Bunun nedeni, partinin Sovyet Komünist Partisi gibi kendini topluma dayatmış olması değil, Japon halkının bu tarz yönetilmeyi yeğlemesidir. Modern Japon hükümet sistemi kökleri grup yönelimli Japon kültüründe olan geniş bir toplumsal uzlaşmanın sonucudur.

Bu kültür "daha açık" tartışma ve çatışmaları ya da iktidardaki partinin sürekli değişmesini kaldıramazdı.

Asya toplumlarının çoğunda grup uyumunun istenilir

olduğu konusunda bir görüş birlği vardır. O nedenle bu bölgede açık otoritarizmin de yaygın olması şaşırtıcı değildir. Hatta kimileri, Örneğin Singapur'un eski başbakanı Lee Kuan Yev, patriyarkal, otoriter hükümet sisteminin Asya'nın Konfüçyüs'çü geleneklerine daha iyi uyduğunu ve daha da önemlisi, bu nedenle liberai demokrasiden daha iyi ve sürekli yüksek büyüme hızları sağladığını öne sürmektedir. Lee'ye göre, demokrasi ekonomik büyümeyi engeller, rasyonel ekonomik planlamaya müdahale eder ve toplumun zararına bir dizi özel çıkarı geçerli kılarak eşitlikçi bir şımarıklığı teşvik eder. Zaten tam da Singapur'da hükümet son yıllarda eleştirel basını baskı'altına almaya çalışmakta ve politik rejim karşıtlarının sivil haklarını çiğnemektedir. Hükümet ayrıca Bati'da hiçbir şekilde kabul edilemeyecek bir tarzda' yurttaşların özel hayatlarına karışmakta, örneğin

gençlerin saçlarını ne kadar uzatacağına karar vermekte, videotekleri yasaklamakta ve sokaklara çöp atmak ya da tuvaletin suyunu çekmemek gibi küçük davranışları sert bir şekilde cezalandırmaktadır. Singapur'un otoritarizmi 20. yüzyılın standartlarına göre oldukça ılımlı sayılabilir, ama iki farklı özelliği vardır; Birincisi, olağanüstü bir ekonomik başarıya eşlik etmiştir ve ikincisi, açık bir şekilde, geçici bir düzenleme değil, tersine liberal demokrasiye üstün bir sistem olarak gerekçelendirilmiştir.

Asya toplumları grup yönelimleriyle çok şey kaybediyor. Üyelerinden yüksek düzeyde bir uyum talep ediyor ve bireysel gelişmenin en ılımlı biçimlerini bile geri püskürtüyorlar. Böylesi bir toplumun üyelerinin ne kadar ağır baskılar altında olduğu, en çarpıcı şekilde kadının durumunda ortaya çıkmaktadır. Geleneksel patriyarkal aileye çok büyük önem verilmesi, kadınların ev dışında bir yaşam sürdürme olanaklarını son derece kısıtlamıştır. Tüketicilerin de hakları azdır, kendilerinin pek bir katkısı olmayan ekonomik politikaları aynen kabul etmek zorundadırlar. Gruba dayalı kabul görme son çözümlemede rasyonel değildir, en aşırı biçiminde ise otuzlu yıllarda olduğu gibi şovenizme ve savaşa yol açar. Savaş olmayınca da grup yönelimli bir kabul görme son derece ters işlevli olabilir.

Örneğin şimdilerde, bütün ileri gelişmiş ülkeler daha yoksul ve az istikrarlı ülkelerden gelen, işyerlerini ve görece yüksek sosyal güvenliğin çektiği muazzam bir İnsan dalgasıyla karşı karşıyalar. Belli alanlar için düşük ücretli işgücüne Japonya'nın gereksinimi ABD'den daha az değil, ama toplumsal grupların ilkesel hoşgörüsüzlüğü yüzünden Japonya göçmen almaya en az elverişli ülke durumunda. ABD'nin atomistik liberalizmi, büyük göçmen topluluklarının başarılı bir şekilde özümsenmesi için biricik elverişli temeli oluşturuyor.

Asya'nın geleneksel değerlerinin modern tüketim kültürü karşısında yok olup gideceği uzun yıllardır bekleniyor, ama bu çok yavaş gerçekleşiyor. Bu belki de, asya toplumlarının, özellikle Asya dışındaki seçeneklerine ilişkin en çok şikayet, tam. da topluluk eksikliği konusundadır. Topluluk yaşamının çöküşü ABD'de aileden başlıyor; aile son İki kuşak içinde, bütün Amerikalıların tanık olduğu gibi sürekli bölünüp parçalandı, atomize oklu. Ayrıca belli bir yere bağlı olmanın birçok Amerikalı'mn gözünde bir önemi

kalmadı ve dolaysız aile çevresi dışında bir topluluk ortamı bulmak hemen hemen olanaksız. Asya toplumları' ise topluluk duygusu sunuyor; bu kültürde yetişen birçok kişi açısından, bunun karşılığında ödenen toplumsal uyum ve sınırlı bireysellik, hiç de tuzlu bir fatura değildir..

Böylesi görüşler açısından Asya ve öncelikle Japonya dünya tarihinin gelişmesi açısından özellikle önemli bir dönüm noktasında bulunuyor. Ekonomik gelişmesini gelecek iki kuşak boyunca da sürdürürse, Asya oldukça farklı iki yöne yönelebilir; bir olasılık, giderek kozmopolitleşen ve eğitim düzeyi yükselen halkın evrensel ve karşılıklı kabul görmeye ilişkin Batılı görüşleri özümsemeyi sürdürme-sidir, Böylece biçimsel liberal demokrasi daha da yaygınlaşır ve thymotik özdeşleşme kaynakları olarak grupların önemi azalır. Asyalılar kişisel onur, kadın hakları ve bireysel tüketimle daha fazla İlgilenir ve evrensel insan hakları ilkelerini içselleştirir. Güney Kore ve Tayvan'ı son kuşak içinde biçimsel demokrasiye yönelten böylesi bir süreçtir.

Japonya savaş sonrası dönemde bu doğrultuda oldukça

uzun bir yol almıştır ve ataerkil kurumların çökmesi, onu örneğin Singapur'dan çok daha "modern" bir ülke haline getirmiştir.

Ama eğer Asyalılar başarılarının ödünç aldıkları kültürlerden çok kendi kültürlerinin ürünü olduğu sonucuna varır; eğer Avrupa ve Amerika'da ekonomik büyüme Uzak Doğu'ya oranla tıkanır; eğer Batı toplumlarında aile gibi temel toplumsal kurumların çöküşü devam eder ve eğer Batılılar Asya'ya güvenmez ve düşmanca davranırlarsa, o zaman teknolojik ekonomik rasyonalizm İle ataerkil otorita-rizmi birleştiren, demokratik olmayan bilinçli bir antiliberal seçenek Uzak Doğu'da kök salabilir. Şu ana kadar birçok Asya toplumu, Batı'nın liberal demokratik ilkelerini sözde de olsa kabul etti, bunları biçimsel olarak alıp içeriklerini Asya'nın kültürel geleneklerine uygun hale getirecek şekilde değiştirdi. Ama tıpkı Batı yöneticilik tekniklerinin Asya ekonomilerinin işlemesine katkıda bulunmadığı gibi, bu biçimin de Asya toplumlarının başarılı bir şekilde işlemesi açısından bir önem taşımadığı ileri sürülerek, biçim de Ba-tı'nin bir dayatması olarak reddedilirse, demokrasiden kesin bir kopuş pekâlâ

gündeme gelebilir. Lee Kuan Yev'in teorik açıklamalarında ve Şintaro İşihara gibi bazı Japonların yazılarında, Asya'da liberal demokrasinin sistematik reddinin başlangıçlarını görmek mümkündür. Gelecekte böylesi seçenekler ortaya çıkarsa Japonya'nın rolü kiritik olacaktır, çünkü Asya'nın büyük bölümünün gözünde modernleşmenin modeli artık Amerika'dan çok Japonya'dır.00

Yeni bir Asya otoritarizmi olasılıkla daha önce tanışmış olduğumuz sert totaliter polis devleti türünden birşey olmayacaktır. Tiranlık, İnsanların üst bir otoriteye gönüllü başeğişinden ve katı bir toplumsal normlar sistemine uyum sağlamalarından oluşacak, bir saygı diktatörlüğü olacaktır. Nasıl İslamcı bağnazlık dünyanın Müslüman olmayan bölümlerine ihraç edilemezse, böylesi bir politik sistem de Asya'nın Konfüçyüs'çü mirasından pay almamış başka kültürlere ihraç edilemez/9' Böyle bir politik sistemin temsil ettiği saygı âlemi eşi görülmedik bir refah yaratabilir. Ama birçok insan açısından bu, çocukluk döneminin uzayıp git-298

mesi, dolayısıyla özdeğer duygusunun yeterince tatmin edilmemesi olur.

Modern dünyada ilginç bir ikiii olgu gözlüyoruz: Hem evrensel ve homojen devlet zafer kazanıyor, hem de halklar varlığını sürdürüyor. Bir yandan; modern ekonomi ve teknoloji ile rasyonel kabul görmenin bir hükümetin tek yasal temeli olduğu düşüncesinin bütün dünyada yaygınlaşması sonucu insanlık giderek homojenleşiyor, öte yandan her yerde bu homojenleşmeye karşı bir direniş, kültürel kimliklerin politika attı bir düzeyde kendini yeniden kanıtlama çabası söz konusu ve bu sonuçta halklar ve uluslar arasındaki duvarları pekiştiriyor. "Soğuk canavarİa-,rm ensoğuğu"nun zaferi tam bir zafer olmadı. Son yüz yıl içinde kabul edilebilir ekonomik ve politik örgütlenme biçimlerinin sayısı giderek azaldı, ama ayakta kalabilen iki biçim, kapitalizm ve liberal demokrasi, hâlâ çok farklı yorumlanıyor. Bu, ideolojik ayrılıkların geri plana geçmiş olmasına karşın devletler arasında gelecekte de önemli ayrılıklar olacağı, ama bunların daha çok kültür ve ekonomi alanına kayacağı anlamına geliyor. Bu ayrılıklar, şu andaki devletler sisteminin yakın bir gelecekte tamamen evrensel ve homojen bir devlete dönüşmeyeceğini gösteriyor.0'" Gelecekte giderek daha çok sayıda ulus, ekonomik ve politik bakımdan benzer şekilde örgütlenecek

olsa da, ulus gene de merkezi bir özdeşleşme kutbu olarak kalmaya devam edecektir.

Demek ki, devletler arasındaki ilişkilerin gelecekte nasıl olacağına ve bildiğimiz uluslararası düzenden nasıl farklılaşacağına da bir bakmamız gerekiyor.

23

"Gerçekçilik "in Gerçek Dişiliği

Çünkü tanrılar için sanıyor ve insanlar İçin kesin olarak biliyoruz ki, iktidara sahip oldukları her yerde doğa gereği kaçınılmaz olarak hükmederler. Bu yasayı ne yapan, ne de çıktığında ilk uygulayan biz olduk; biz onu hazır bulduk ve bütün zamanlar için miras bırakacağız; ve sizin ya da başkalarının aynı iktidara sahip olsaydı aynı şeyi yapacağından emin bir-şekilde ondan yararlanıyoruz.

-Tukidides, Pelopones Savaşı '"

İnsanlık tarihinin doğrusal gelişmesi uluslararası İlişkiler açısından çok önemli sonuçlan olabilir. Eğer evrensel ve homojen devletin yükselmesi, bir toplumda yaşayan bireyler düzeyinde rasyonel kabui görmenin yerleşmesi ve aralarındaki efendi-uşak ilişkisinin son bulması anlamına geliyorsa, o zaman bu devletin tipinin uluslararası devletler sistemine yayılması uluslar arasındaki efendi-uşak ilişkilerinin, yani emperyalizmin ve bununla birlikte emperyalizme dayalı savaş olasılığının sonu anlamına gelecektir.

20. yüzyılın olayları, evrensel bir tarihin ve tek tek ülkelerde tarihsel bir ilerleme olup olmadığı sorusuna son derece karamsar bir yanıt verilmesine neden oldu. Devletler arasındaki İlişkiler de aynı karamsarlıkla değerlendirildi. Uluslararası ilişkilere ilişkin karamsar değerlendirmeler bir bakıma iç politikaya ilişkin karamsarlıktan daha belirgm-dir.Son yüz yıldır iktisat ve sosyolojideki bütün önemli kuramsal akımların temsilcileri tarih ve tarihsel değişim soru-300,

nuyla boğuşuyor, oysa uluslararası ilişkiler kurmaları sanki tarih yokmuş, savaş ve emperyalizm İnsan ufkunun, başlıca kökenleri Tukidides zamanından bu yana hep aynı kalmış değişmez yanlarıymış gibi konuşuyor. İnsan toplumunun bütün alanları; din, aile, ekonomik organizasyon, politik yasallık anlayışı tarihsel olarak gelişmeye devam ediyor, yalnız uluslararası ilişkiler hep aynı kalıyor:"Savaş ebedi^ dir.llw Bilim adamları uluslararası ilişkilere ilişkin bu karamsar yaklaşım tarzına sistematik bir biçim kazandırmış ve buna. "gerçekçilik", realpolitik ya da "güç politikası" adını takmışlardır. Gerçekçilik bugün ister İstemez uluslararası ilişkileri kavrayışın genel çerçevesini oluşturmakta ve ABD ve Avrupa'daki dış politika uzmanlarının neredeyse tümünün anlayışını belirlemektedir. Bu egemen yorumun zayıflıklarını incelemeden demokrasinin yaygınlaşmasının uluslararası ilişkiler üzerinde nasıl bir etkide bulunduğunu anlayamayız.

Gerçekçiliğin *asıl babası Machiaveîli'dir. Bu düşünür, insanın, filozofların nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin tasarımlarına değil, gerçekte nasıl yaşadığına bakması gerektiğini söylemişti; en iyi devletler ayakta kalmak isityorlarsa, en kötü devletlerin politikalarıyla yarışmalıydı. Ama modern politikada bir öğreti olarak gerçekçilik, ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sqnra ortaya çıktı ve o tarihten bu yana çeşitli biçimler aldı. İlk biçimlendirmeleri savaşın hemen önce ve sonrasında, teolog Reinhold Niebuhr, diplomat Georg Kennan ve profesör Hans Morgenthau gibi yazarlar yaptı. Morgenthau'nun uluslararası İlişkiler ders kitabının Soğuk Savaş'taki Amerikan dış politika anlayışı üzerinde büyük etkisi oldu.B) O tarihten bu yana, bu kuramın "yeni gerçekçilik" ya da "yapısal gerçekçilik" gibi bir dizi akademik versiyonu geliştirildi, ama son kuşaktaki en parlak avukatı Herny Kissinger'dir. Dışişleri Bakanı olanik Kissin-ger kendi uzun erimli görevini, Amerikan kamu oyunu Wilson'un damgasını taşıyan geleneksel liberalizmden vazgeçirmek ve "daha gerçekçi" bir dış

politika anlayışına yöneltmekte görünüyordu. "Gerçekçi" Kissingerin görevden 301

ayrılmasından sonra da uzun süre Amerikan dış politikasını belirleyen birçok öğrencisi için de karakteristikti.

Bütün politik gerçekçilik kuramları, güvensizliğin uluslararası sistemin evrensel ve edebi bir özelliği olduğu varsayımından yola çıkar. Bunun nedeni bu sistemin anarşik karakteridir/41 Uluslararası bir egemenlik yoktur, o nedenle her devlet bütün öteki devletlerin potansiyel tehditi altındadır ve bu güvensizlik nedeniyle kendini savunmak için silaha sarılmaktan başka bir tercih olanağına sahip değildir.01 Tehdit edilme duygusu bir bakıma kaçınılmazdır: Her devlet Ötekilerin "savunma" önlemlerini bir tehdit olarak algılar ve bu nedenle kendi savunma önlemlerini alır; bu ise ötekiler tarafından bir tehdit olarak görülür.

Böylece tehdit bir tür "kendi kendini doğrulayan öngörü" olur. Bunun sonucu, bütün devletlerin kendi güçlerini ötekilere oranla en çoğa çıkarma çabasıdır. Rekabet ve savaş ulusla-rarası sistemin, devletlerin kendi doğasından değil ama sistemin anarşik karakterinden kaynaklanan kaçınılmaz yan ürünleridir.

Güçlü olma çabası devletlerin iç örgütlenmesinden bağımsızdır; söz konusu olanın, teokrasi ya da aristokratik köleci toplum mu, faşist polis devleti, komünist diktatörlük ya da liberal demokrasi, mi olduğununun hiç önemi yoktur. Morgenthau, "Politika sahnesindeki aktörün davranışının dolaysız amacını gizlemek için her zaman bir ideolojiye başvurması, politikanın doğasında yatar" demiş ve bu amacın ise her zaman güçlü olma olduğunu belirtmiştir.(6) Örneğin Rusya Çarlık altında olduğu kadar, Bolşevikler1 in zamanında da yayılmış, hükümet biçimleri değişmekle birlikte yayılma arzusu aynı kalmıştır.00 Marksizm-Leni-nizm'den bütünüyle kopmuş gelecekteki bir Rus hükümeti de, olasılıkla yayılmacı olacaktır, çünkü Rus halkının güçlenme arzusu, anlatımını yayılmacılıkta bulmaktadır/8' Şimdi 1930'lardaki askeri diktatörlükten farklı olarak liberal bir demokrasi de olsa, bu kez silahla değilse bile yen ile Asya'ya egemen olmak, Japonya'nın hâlâ birinci ve en önemli hedefidir/»

Bütün devletler güç peşinde koşuyorsa, o zaman bir sa-

vaş olasılığı tek tek devletlerin saldırgan davranışlarından çok, devletler sisteminde bir güç dengesi olup olmadığına bağlıdır. Eğer bir güç dengesi varsa, saldırganlık yarar sağlamayacaktır; güç dengesi yoksa, devletler komşuları karşısında üstünlük sağlamaya çalışacaktır. Özünde gerçekçilik teorisi, güç dağılımının son çözümlemede savaş ve barış yoluyla

belirlendiğini söyler. Sistemde iki devlet bütün ötekilerden üstünse, güç "iki kutuplu" dağılmış demektir. Pe-lopones Savaşları dönemindeki Atina ve İsparta, İki yüz yıl sonrasının Roma ve Kartaca'si ve Soğuk Savaş dönemindeki ABD ve SSCB için bu geçerliydi. Öteki seçenek, gücün daha çok sayıda devlet arasında dağıldığı "çok kutuplu" bir sistemdir. Örneğin 18. ve 19- yüzyılda Avrupa'da böyle bir sistem vardı. Gerçekçilik öğretisinin savunucuları, hangi sistemin daha iyi bir uzun erimli uluslararası istikrar sağlayacağını ayrıntılı olarak tartışmıştır. Çoğu iki kutupla sistemlerin daha istikrarlı olabileceği sonucuna varmış, ama sistemleri içinde olasılıkla tam bir esnekliğe sahip olmamaları gibi rastlantılı tarihsel etkenlere bağlanmışlar-dır.ac> İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki iki kutuplu güç dağılımı, Avrupa'da 1945'den bu yana -her zamankinden daha uzun bir süre - savaş çıkmamış olmasının nedenlerinden biri olarak gösterilmektedir.

Gerçekçilik kuramının en aşırı biçimi, ulusal devletleri davranışlarının Öngörülmesi açısından içlerindeki İçeriğin hiçbir Önem taşımadığı bilardo topları gibi görür. Uluslararası politika biliminin devletlerin iç yaşamıyla ilgili bilgilere ihtiyacı yoktur, önemli olan yalnızca devletler arasındaki temasların fiziksel yasalarıdır: Doğru açıya ulaşabilmesi için bir top banta nasıl çarptırılmalı ya da bir topun enerjisi aynj anda çarptığı iki başka topa nasıl aktarılır? Buna göre, ne uluslararası politikanın aktörleri tarih boyunca bir gelişme içinde olan çok boyutlu insan toplumlarıdır, ne de savaşlar değerlerin çarpışmasının sonucudur.

"Bilardo topu" kuramına göre, savaş ya da h^rış olasılığını hesaplamak için sadece uluslararası bir sistemin iki kutuplu mu, yoksa, ¦çok kutuplu mu olduğunu bilmek yeterlidir.

Gerçekçilik kuramı, hem uluslararası politikayı betimle-

302

303

yici (deskriptif), hem de devletlerin dış politikalarını nasıl yürütmesi gerektiğini salık verici (preskriptif) biçimler alır. Gerçekçiliğin salık verici değeri, açık ki, betimlemedeki kesinliğinden kaynaklanmaktadır. Her halde hiçbir iyi insan, Machİavelli'in dediği-gibi, öteki "birçok iyi olmayan"

tarafından zorlanmasaydı, gerçekçiliğin kuşkucu ilkelerine göre davranmak İstemezdi. Bir dizi bilinen politika kuralı salık verici gerçekçilikten türemiştir.

İlk kurala göre, uluslararası güvenlik sorunu ancak potansiyel düşmanlar arasında bir güç dengesi varsa çözülebilir. Devletler arasındaki anlaşmazlıklarda son uzlaştırıcı savaş olduğuna göre, her devletin kendisini savunacak kadar güce ihtiyacı vardır. Sadece uluslararası antlaşmalara ya da bir devleti bir şeye zorlama veya cezalandırma gücüne sahip olmayan Birleşmiş Devletler gibi uluslararası Örgütlere güvenilemez. Örnek olarak Uluslar Birliği'nin (Ce-miyet-i Akvam) Mançurya'ya saldıran Japonları cezalandırmada çaresiz kalmasına işaret eden Reinhold Niebuhr, şöyle der: "Uluslararası topluluğun saygınlığı inatçı devletleri disipline edebilecek kadar birleşmiş bir grup ruhu yaratmada.... yetersiz kalmaktadır."(n> Gerçekçilğin ikinci kuralı, dostları ve düşmanları, İdeoloji ya da iç politik rejimlerinden çok güçlerine göre seçmek gerektiğini söyler. Bu kuralı doğrulamak için, ABD ile Sovyetler Birliği'nin Hitler'e karşı gerçekleştirdiği koalisyon ya da Bush yönetiminin Irak'a karşı Suriye ile birleşmesi gibi, dünya politikasından sayısız örnek gösterilebilir. Na-poleon'un ezilmesinden sonra Avusturya Dışişleri Bakanı Prens Metternîch yönetimindeki anti-Fransız ittifak, Fransa'yı parçalamaya ya da ceza olarak belli ödünlere zorlamaya çalışmadı, çünkü ilerde günün birinde Avrupa barışı beklenmedik bir yönden yeni bir tehdide karşılaştığında; bir karşı ağırlık olarak Fransa'ya ihtiyaç duyulabilirdi. Gerçekten de daha sonra Avrupa'daki statükoyu değiştirmek isteyen Fransa değil, Almanya ve.Rusya oldu. İdeolojik yaklaşımları ya da intikam arzularının hiç dikkate almadan güçler dengesini sağlamak, Kissinger'İn ilk kitabının ana konusunu ve pratikteki gerçekçiliğin klasik bir örneğini

oluşturur. (12)

Üçüncü kural, bir devlet adamının tehdit değerlendirmesi yaparken niyetlerden çok askeri potansiyele bakması gerektiğini söyler. Gerçekçilik kuramına göre niyet bir bakıma her zaman vardır; dostça ve hiç de saldırgan görünmeyen bir ülke, bir gecede bu tutumunu değiştirebilir. As^ keri

potansiyel -tank, uçak, top sayısı- bu kadar çabuk değişmez, üstelik aynı zamanda niyetin de bir göstergesidir.

Gerçekçilik kuramının son kuralları, dış politikada ahlâkı dışlamaya yöneliktir. Morgenthau, "bir ulusun ahlâly amaçlarını evrene hükmeden, ahlâki yasalarla özdeşleştirme" şeklindeki halklar arasındaki yaygın eğilimi eleştirir. Ona göre, bu gurura ve kendini abartmaya yol açar, buna karşılık "güç anlamında tanımlanmış çıkar kavramı... bizi bu. ahlhaki aşırılıktan ve politik çılgınlıktan korur.Cl3) Kissin-ger de aynı şekilde fikir yürütüyor ve "yasal" ve "devrimci" olarak iki tür devlet sistemi olduğunu ileri sürüyordu. Yasal devlet sistemlerinde bütün* üye ülkeler birbirlerinin teme) yasall ıklarını kabul eder ve birbirlerini zayıflatmaya ya da varlık haklarını sorgulamaya çalışmaz. Buna karşılık devrimci devlet sistemlerinde, bazı üyeler mevcut koşulları kabul etmek istemedikleri İçin, gündemde sürekli büyük anlaşmazlıklar vardır. fıfl Kurulduğu günden beri kendini dünya devrimi ve sosyalizmin global zaferi için mücadeleye adamış olan Sovyetler Birliği, devrimci devletin açık bir örneğiydi. Ama ABD gibi liberal devletler de, Örneğin kendi hükümet sistemlerini Vietnam ve Panama gibi buna hiç uygun olmayan ülkelerde gerçekleştirmek istediklerinde, zaman zaman devrimci devletler gibi davranmıştır. Devrimci devlet sistemleri doğaları gereği çatışmaya çok daha açıktır, çünkü üyeleri birlikte varolmadan hoşnut değildir ve her anlaşmazlığı temel ilkelere ilişkin bir mücadele düzeyine çıkarırlar. Barış özellikle atom çağında en önemli amaç olduğu için, yasal devletleri devrimcilere yeğ tutmak gerekir.

Bundan çıkan sonuç, dış politikada ahlâkçılığa kesinlikle yer olmadığıdır. Niebuhr şöyle der: 305

Ahlâkçı, politik gerçekçi kadar tehlikeli bir lider olabilir. Genellikle günümüzde sosyal barışın içinde ne kadar haksızlık ve dayatma öğesi yattığını göremez... O nedenle, işbirliğinin ve karşılıklı anlayışın eleştirisiz ve aşırı yüceltilmesi, geleneksel haksızlıkların kabul edilmesi ve üstü örtülü dayatma türlerinin daha açık dayatmalara yeğ tutulması sonucunu getirir. (15)

Bu çelişkili bir duruma yol açar: Gerçekçiler bir yandn sürekli askeri güç temelinde bir güç dengesi oluşturmaya çalışır, bir yandan da kuramsal konumlarının doğal bir sonucu olarak hep en güçlü düşmanlarıyla anlaşma

yollarını ararlar. Çünkü, eğer devletler arasındaki rekabet bir bakıma ebedi ve evrenselse, o zaman uluslararası güvenlik sorunu düşman devletlerin ideoloji ya da yönetimlerindeki değişikliklerle de çözülemez demektir. Ama, bir devletin güvenlik sorunlarına devrimci araçlarla, örneğin İnsanJıak-larının çiğnendiği gerekçesiyle rakip bir ülkenin hükümetinin temel yasallığını sorgulayarak çare bulmaya çalışması da yanlış ve tehlikeli bir yoldur.

O nedenle Metternich gibi İlk gerçekçilerin asker değil de diplomat olması ve Birleşmiş Milletleri büyük ölçüde reddeden1 gerçekçi Kissinger'in 1970'lerin başındaki ABD-Sovyet yumuşamasının- yani bir liberal demokrasi İle hiçbir reform yaşamamış bir Sovyetler Birliği arasındaki bir yumuşamanın- mimarı olması bir rastlantı değildir. Kissin-ger o sıra, komünist Sovyet gücünün uluslararası gerçekliğin görmezden gelinemeyecek ve temelden dönüşmesi mümkün olmayan kalıcı bir unsuru olduğu görüşündeydi.

Amerikalılar Sovyetler Birliği ile ilişkilerde çatışma yerine anlaşmaya çalışma fikrine alışmalıydı. ABD ile Sovyetler Birliği nükleer savaşı önlemek gibi ortak bir amaca sahiptiler. Kissinger, Sovyet Yahudilerinin göç sorunu gibi insan hakları sorunlarının bu ortak amaçla karıştırılmasına kesinlikle karşı çıkmıştı.

Gerçekçilik İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Amerikan dış politika anlayışı üzerinde son derece olumlu bir etkide bulundu. Politik gerçekçilik kuramı ve uygulaması ABD'yİ,

güvenliği, öncelikle Birleşmiş Milletlere tabi olmak gibi liberal enternasyonalizmin gerçekten İlkel biçimlerinde arama yanlışından korudu. O dönemde gerçekçilik uluslararası politikayı yorumlamda elverişli bir sistem oluşturuyordu; çünkü dünya, bu kuram ebedi hakikatları yansıttığı için değil, ama tamamen farklı, düşman ideolojilere sahip devletlere bölünmüş bir dünya olduğu için, gerçekçiliğin kurallarına göre işliyordu. Bu yüzyılın ilk yarısında önce saldırgan bir Avrupa, ama öncelikle Alman milliyetçiliği dünya politikasına ağırlığını koydu; sonra faşizm, komünizm ve politik liberalizmin düşman ideolojilere dayalı toplumsal sistemleri çarpıştı. Faşizm, Morgenthau'ya göre, politik yaşamın sonsuz bir güce ulaşma mücadelesinden ibaret olduğu varsayımına dayalıydı. Liberalizm ve

komünizm ideolojileri kendi ideal adalet tasarımlarının evrensel geçerliliği İddiasındaydılar. Böylece bu iki ideoloji arasındaki çatışma yeryüzünün hemen hemen bütün köşelerine taşındı. Aralarındaki korkunç düşmanlık, liberal devletlerin karşılıklı ilişkilerini düzenlemek için düşünülen her türlü liberal enternasyonalizm sisteminin kesinlikle, ya reddedilmesini ya da saldırgan ulusal amaçlar uğruna kötüye kullanılmasını getirecekti. Japonya, Almanya ve İtalya İki dünya savaşı arasındaki dönemde Uluslar BİrIiği'nin kararlarını hiçe saydılar. 1946'dan sonra Sovyetler BİrIiği'nin Güvenlik Konse-yi'ndeki veto hakkı bütün örgütü zayıflatmaya yetiyordu."6* Böyle bir dünyada uluslararası hukuk bir hayaldi ve güvenlik sorununun gerçekten tek bir yanıtı vardı, o da askeri güçtü. Bu durumda dünyayı anlamada elverişli bîr araç gibi görünen gerçekçilik, savaş sonrasında Batı Avrupa ve Japonya İle NATO'nun ve Öteki askeri ittifakların kurulabilmesi için ihtiyaç duyulan entellektüel temeli sağladı.

Karamsar bir yüzyılda gerçekçilik uluslararası politikaya en doğru bakış tarzıdır. Bu bakış tarzı doğal bir şekilde, gerçekçi kuramın birçok ünlü uygulayıcısınmın yaşam öyküleri içinde oluşmuştur. Örneğin Henry Kissinger genç yaşta Nazi Almanya'sından kaçmak zorunda kaldığında, uygar yaşamın nasıl vahşi bir güç mücadelesine dönüştüğüne tanık olmuştu. Kant üzerine Harward'da yazığı ve en 306

307

yüksek takdirle değerlendirilen doktora tezinde Kissinger, Kant'ın tarihsel ilerleme görüşüne karşı çıkar ve zaman zaman bîr tür nihilizme varan bir perspektifi beVıimser: Olayların akışına bir anlam verebilecek ne bir Tanrı, ne de He-ğ"el'İn Evrensel Tarih'i gibi dünyevi bir mekanizma vardır. Tarih daha çok, uluslar arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen kaotik mücadeleler dizisidir ve liberalizmin burada ayrıcalıklı özel bir konumu yoktur.O7>

Gerçekçiliğin başlangıçta Amerikan dış politikasına sağlamış oldukları, onun gerek gerçekliği betimlemdeki, gerekse politik davranışa pratik yol göstermedeki zayıflıklarını görmemize engel olmamalıdır. Çünkü gerçekçilik, çoğu kez onun varsayımlarının dünyaya hâlâ uyup uymadıklarına bakmazsızın, eleştirisiz benimseyen dış politika "ustala-arasmda bir tür fetiş haline gelmiştir. Kuramsal sistem

rı

zamanını doldurmuş olmasına rağmen varlığını sürdürüyor ve bu durum, dünyada' nasıl davranılması gerektiği konusunda oldukça ilginç önerilerin gündeme getirilmesine yol açıyor. Önerilerden biri, Avrupa'da barışın 1945'den beri sürmesinin nedeni iki kutuplu güç dağılımı olduğu İçin, Bati'nın Varşova Paktı'nı koruması gerektiğiydi.fı8> Bir çokları, Avrupa'nın bölünmesinin sona ermesinin Soğuk Sa-vaş'dan çok daha İstikrarsız ve tehlikeli bir döneme yol açacağının, o nedenle Almanya'nın nükleer silâhlara sahip olabilmesi gerektiğini öne sürüyordu.(19>

Böylesi öneriler, kanserli hastasını, hastalığı sonunda yenilgiye uğratan uzun ve acılı bir kemoterapiden sonra, geçmişte bu kadar başarılı olduğu gerekçesiyle kemotera-piyi sürdürmesi gerektiğine İkna etmeye çalışan bir doktoru çağrıştırıyor. Artık varolmayan bir hastalığı tedavi etmeye çalışan gerçekçiler, sağlıklı hastalara pahalı ve tehlikeli kürler önerir durumdadır. Hastanın niçin aslında.sağlıklı olduğunu görebilmek için, gerçekçilerin hastalığın, yani uluslar arasındaki savaşın nedenlerine ilişkin varsayımlarına bakmamız gerekiyor.

Gerçekçilik kuramına göre uluslararası devletler sisteminde tehdit, saldırı ve savaş her zaman mümkündür.

Bu, bir conditio humana, insanlık durumudur; kökleri insanın değişmez doğasındadir ve bu nedenle değişik insan toplumu biçim ve tiplerinin ortaya çıkmasıyla değişecek değildir. Kuramın yandaşları bununla ilgili olarak, İncil'de de nakledilen ilk kanlı kavgalardan yüzyılımızdaki dünya savaşlarına kadar, insanlık tarihindeki sayısız savaşa işaret etmektedir.

Bunlar oldukça akla yakın görünüyor; ama gerçekçilik son derece çürük iki temele, insan toplumlarının motif ve davranışlarına ilişkin kabul edilemez bir indirgemeciliğe ve Tarih sorununu dikkate almama hatasına dayanıyor.

Gerçekçi kuramın saf biçiminde iç politik koşullar dikkate alınmaz, savaş olasılığı yalnızca devletler sisteminin yapısından çıkarılmaya çalışılır. Gerçekçi okulun bir temsilcisi bir keresinde şöyle demişti:

"Devletler arasında çatışmalar, uluslararası sistem saldırganlık İçin güçlü özendiriciler yarattığı için yaygındır... Devletler öteki devletler karşısındaki güçlerini azamİleştirerek anarşi içinde ayakta kalmaya çalışmaktadır."1^ Ama gerçekçiliğin bu saf biçimi, sistemi oluşturan insan toplumlarının doğasına ilişkin son derece indirgemeci belli bazı varsayımları üstü örtülü bir biçimde işe katmakta ve bunları, yanlış bir şekilde sistemi oluşturan birimlerden çok "sistem" inkendisine atfetmektedir. Çünkü insan toplumlarının özleri bakımından saldırgan olduğunu kabul etmeden, bir devletin anarşik bir uluslararası düzende kendinin ötekiler tarafından tehdit edildiğini düşüneceğini hiçbir şekilde varsayamazsmız.

Gerçekçi kuramın betimlediği uluslararası düzen, Hob-bes'un herkesin herkese karşı savaş içinde olduğu doğa durumunu anımsatıyor. Hobbes'daki herkesin herkese karşı savaşı, basit olarak insanın kendini koruma ve sürdürme içgüdüsünden değil, daha çok, bunun yanı sıra bir de beğenilme ya da kabul görme arzusunun olmasından kay-. naklanır. Belli insanlar -özellikle dinsel fanatizmle dolu İnsanlar- kendi görüşlerini başka insanlara dayatmak istemeseydi, Hobbes'a göre de, başlangıçta hiç de savaşa yol açılmazdı. Kendini koruma ve sürdürme içgüdüsü, herkesin herkese karşı savaşını açıklamada tek başına yeterli değildir.

Rousseau barışçı bir doğa durumu varsayar. Kendini beğenmeyi ya da amour-propröu insanın doğal bir özelliği olarak görmez; doğa durumundaki insan ürkek ve yalnızdır, çok az sayıdaki bencil ihtiyaçlarını kolayca tatmin edebileceği İçin özünde barışçıldır. Korku ve güvensizlik sürekli güç ve daha fazla güç peşinde koşmayı değil, yalıt-lanma ve huzur getirir. Doğa durumunda insanlar inekler gibidir; varlıklarının bilincinde olarak hoşnut bir şekilde yaşar ve yaşatırlar, hiç kimse başkasına bağımlı değildir. Başka bir deyişle, bunun anlamı kendini koruma ve sürdürmeyi düşünen bir uşaklar dünyasında çatışma olmayacağı, kanlı mücadelelerin peşinde yalnızca efendilerin koştuğudur. Eğer insan toplumları gerçekten Rousseau'nun doğa durumundaki İnsanı ya da Hegel'İn uşakları gibi dav-

ransa ve yalnızca kendini koruma ve sürdürmeyi düşün-seydi, o zaman barışın egemen olacağı ve iki ya da çok kutupluluk sorununun tamamen önemsiz sayılacağı anarşik devlet sistemleri pekâlâ düşünülebilirdi. Gerçekçilerin, devletlerin birbirlerini tehdit olarak gördükleri ve bu nedenle silâhlandıkları iddiası, sistemden çok, insan toplumlarının uluslararası arenadaki davranışlarında, Rousseau'nun ürkek ve yalnız adamından çok Hegel'in kabul görme peşindeki efendilerine ya da Hobbes'un kibirli ilk insanına benzedikleri şeklindeki üstü örtülü bir varsayımdan kaynaklanmaktadır.

Tarihteki devlet sistemlerinde barışı korumak, bazı dev-

310

letler varlıklarını sürdürmek İçin gerekli olandan daha fazlasını istediği İçin, her zaman zor olmuştur. Bunlar dev thymotik bireyler gibi hanedan, din, milliyet ya da ideoloji temelinde değer ya da onurlarının kabul görmesi için boğuşur, başka devletleri savaşmaya ya da teslim olmaya zorlarlar. Savaşların nedeni son çözümlemede varlığı sürdürme içgüdüsü değil, tbymo^tur. Nasıl insanlık tarihi saygınlık uğruna kanlı mücadele ile başlamışsa, uluslararas! çatışma da devletler arasındaki bir kabul görme mücadelesi ile başlamıştır. Emperyalizmin özgün kaynağı da budur. Gerçekçi yorumcu, devlet sistemleri arasındaki güç dağılımının çıplak olgularından kendi başına birşey okuyamaz; böylesi enformasyonlar ancak devletler sistemini oluşturan toplumların özüne ilişkin belli varsayımlarla, örneğin en azından bazı devletlerin varlık sürdürme değil de, kabul görme peşinde olduğu varsayımıyla birleştirildiğinde bir anlam kazanabilir.

,

Gerçekçilerin İlk kuşağını oluşturan Morgenthau, Ken-nan, Niebuhr ve Kissinger, analizlerine devletlerin iç karakterine İlişkin görüşler de katmışlardı. O nedenle uluslararası anlaşmazlıkların nedenlerini, daha sonraki

"yaPısal" gerçekçilik okulundan daha iyi açıklayabiliyorlardı.'2* Eski okulun temsilcileri en azından, çatışmaların bir bilardo topları sistemindeki mekanik etkileşimden değil de, insanın egemenlik İsteğinden

kaynaklanması gerektiğini görmüşlerdi. Ama iç politik koşullar söz konusu olduğunda, bütün gerçekçi akımlar devletlerin davranışı konusunda son.derece indirgemeci açıklamalar yapma eğilimindedir.

Örneğin, güç mücadelesinin "zaman ve mekânda evrensel" olduğunu söyleyen Morgenthau gibi bir gerçekçinin, bunu ampirik olarak nasıl kanıtlayacağı bir soru işaretidir; çünkü açıktır ki, devletler ve bireyler birçok olayda mevcut güçlerini azamileştirme isteğinden farklı motiflerle hareket etmiştir. 19/4'de İktidarı sivillere terkeden Yunanlı albayların ya da daha önce işledikleri suçlar nedeniyle yar-gılanabileceklerini bile bile 1983'de İstifa eden Arjantin'deki cuntacıların, hiç de güçlerini azamileştirdiği öne sürülemez. İngiltere 19. yüzyılın son çeyreğinde ulusal enerjisi-311

nin büyük bir bölümünü öncelikle Afrika'da yeni sömürgeler elde etmeye harcamıştı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise, Sömürge imparatorluğundan .kurtulmak için herşeyi.. yaptı. Türkiye, Birinci Dünya Savaşı öncesinde Adriyatik kıyısından Rus Orta Asya'sına kadar uzanacak pan-Türkist ya da pan-Turanist bir imparatorluk düşleri görüyordu, ama daha sonra Atatürk yönetiminde böylesi emperyalist planları bir kenara attı ve Anadolu çerçevesindeki sağlam bir ulus-devletin sınırlan içine çekildi. Fetih ve askeri silâhlanma yoluyla yayılmak isteyen ülkeler gibi, küçülmek isteyen ülkeler de güç peşinde koşmanın bir örneği sayılabilir mi?

Morgenthau, gücün değişik biçimleri ve ona ulaşmanın değişik yollan olduğunu belirterek bu örneklerde de hedefin güç olduğunu öne sürerdi. Bazı ülkeler statükocu bir politikayla güçlerini sürdürmeye çalışır, bazıları emperyalist bir politikayla güçlerini artırmayı dener, bazıları da bir prestij politikasıyla güçlerini sergiler.

Sömürgelerini terke-den İngiltere ile Atatürk Türkiye'si de güç azamileştirmeye çalışıyordu, çünkü her ikisi de kendilerini pekiştirmek zorundaydı; topraklarını küçülttüler ve böylelikle güç konumlarını uzun vadede güvenceye aldılar.'3' Bir devlet gücünü geleneksel yoldan, askeri ya da bölgesel yayılmacılıkla azamileştirmek zorunda değildir, ekonomik büyümeyle ya da özgürlük ve demokrasi şampiyonluğu yaparak da güç kazanabilir.

"Güç"ün bu kadar, hem küçülmek isteyen hem de zor ve saldırganlıkla topraklarını genişletmek isteyen devletlerin amaçlarını kapsayacak kadar geniş bir tanımı, açıktır ki, herhangi bîr betimleyici ve irdeleyici değer taşımaz. Ulus-iann niçin savaştığını anlamamıza da yardımcı olmaz. Bu kadar geniş kapsamlı bir "güç peşinde koşma"nın bazı görünüş biçimleri, öteki devletler İçin yalnızca tehdit edici olmaktan çıkmakla kalmaz, yaradı bile olur. Örneğin, Japonya ve Güney Kore'nin dış pazarlar arayışını güç peşinde koşmanın bir görünüş biçimi olarak nitelendirebiliriz ve onlar da bu güç peşinde koşma biçimini sınırsızca sürdürebilir; bundan hem kendileri, hem de bu sayede hep daha

ucuz ve üstün nitelikli ürünler sağlayan bütün bölge ülkeleri karşılıklı yarar sağlar.

Açıktır ki, bütün devletler ulusal amaçlarına ulaşmak için, amaç yalnızca varlığı sürdürmek bile olsa, güçlü olmaya çalışmalıdır. Güç peşinde koşmak bu anlamda belki evrenseldir, ama bu kez de anlam saçmalaşmaktadır. Bütün ülkelerin güçlerini, özellikle de askeri güçlerini artırmaya çalıştığını söylemek ise başka bir şeydir. Günümüzdeki Kanada, İspanya, Hollanda ya da Meksika gibi devletleri güç azamileştiriciler olarak görmemizin ne gibi bir yararı olabilir? Mutlaka bütün bu ülkeler zenginleşmeye çalışıyor, ama bundaki amaçları komşuları karşısındaki güç konumlarını kuvvetlendirmek değil, ülkelerindeki tüketimi artırmaktır. Hatta kendi ekonomik esenlikleri buna sıkı sıkıya bağlı olduğu için, komşularının ekonomik büyümesini bile destekliyorlar ,w

Devletler basit olarak yalnızca güç peşinde koşmazlar, çeşitli yasalhk anlayışları tarafından dikte edilen bir dizi amacı izlerler/» Yasallık anlayışları salt güç uğruna güç peşinde koşmayı önemli Ölçüde sınırlar ve yasallık sorunları-, nı görmezden gelen devletler büyük bir riske girer. İngiltere'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında Hindistan'dan ve İmparatorluğun öteki bölümlerinden vazgeçmesinin bir nedeni, ülkenin zaferden sonra son derece yorgun düşmüş olmasıydı. Ama aynı zamanda birçok İngiliz, ülkelerinin kısa süre önce Almanya'ya karşı savaşı bitirirken dayandığı temeli oluşturan Atlantik Şartı ve İnsan Haklan Bildirgesi ile sömürgeciliğin bağdaştırılmayacağı sonucuna varmıştı. Eğer İngiltere'nin en

önemli amacı güç azamileştirme olsaydı, savaştan sonra sömürgelerini, ya Fransa'nın yaptığı gibi korumaya ya da ulus ekonomik bakımdan kendini toparladıktan sonra geri almaya çalışırdı. Ama bu yol düşünülemezdi, çünkü İngiltere modern dünyanın sömürgeciliğin yasal olmayan bir egemenlik biçimi olduğuna ilişkin hükmünü kabul etmişti.

Güç İle yasallık kavramları arasındaki sıkı ilişki Doğu Avrupa'da her yerde olduğundan daha açık gözler önüne serilmiştir. 1989 ve 199O'da güçler dengesinde barış za-313

manlarında hiç görülmedik çapta bir kayma oldu. Varşova Paktı çözüldü, Avrupa'da tek bir tank bile her hangi bir savaşta tahrip edilmiş ya da bir silâhsızlanma anlaşması sonucu geri çekilmiş değildi. Güçler dengesindeki kaymanın biricik nedeni yeni yasallık anlayışlarıydı. Komünistler Doğu Avrupa ülkelerinde birbiri ardına iktidarı kaybettikleri ve Sovyetler Birliği kendi etkisini zorla geçerli kılacak özgüvene artık sahip olmadığı için, Varşova Paktı'nın birliği, hakiki savaş ateşlen altında olacağından çok daha hızlı eridi. Askerler ve pilotlar içine girmiyor ve onları ulusun sözde düşmanlarına karşı harekete geçirmiyor ya da hizmet ettikleri rejimi korumak için göstericilerin üzerine ateş açmıyorsa, bir ülkenin kaç tankı ya da uçağı olduğunun hiçbir önemi yoktur. Yasallık, Vaclav Havel'İn sözleriyle, "güçsüzlerin gücü"ydü. Niyetler değil de yalnızca olanakları dikkate alan gerçekçiler, niyetler köklü bir şekilde değiştiğinde öyle kala kalırlar.: Yasallık anlayışlarının zaman İçinde dramatik bir şekilde değişmiş olması, gerçekçiliğin ikinci bir büyük zayıflığına işaret etmektedir: Gerçekçilik tarihi dikkate almamakladır.^ Gerçekçiliğin kuramında uluslararası ilişkiler, politik ve toplumsal yaşamın bütün öteki yanlarından farklı olarak, zaman dışı bir boşlukta tamamen yalıtlanmış olarak durur, her yerde gerçekleşip duran değişimlerden hiç etkilenmez. Oysa Tukidides'den Soğuk Savaş'a kadar dünya politikasında gözlenen sürekliliğin altında, toplumların güce ulaşma ve onu denetleme tarzlanndaki ve güce yakla-şımlarındaki Önemli farklar saklıdır, Emperyalizm, bir toplumun Öteki üzerindeki güce dayalı egemenliği, doğrudan aristokrat efendinin üstün olarak kabul edilme arzusundan, yani megalothymia'dan kaynaklanır. Efendiyi uşağı teslim almaya yönelten thymotik içgüdü, aynı zamanda kaçınılmaz olarak, önün bütün insanlar tarafından kabul görmek istemesine yol açar. O nedenle kendi toplumunu Öteki toplumlarla kanlı savaşlar içine

sokar, Bu süreç mantıksal olarak ancak, efendi, dünya egemenliğini ele geçirdiğinde ya da .öldüğünde sona erer. Savaşın birinci nedeni, devletler sisteminin yapısı değil,

314

efendilerin kabul görme arzusudur. O nedenle, savaş ve emperyalizm belli bir toplumsal tabakadan, aristokratlar olarak da adlandırılan efendiler tabakasından kaynaklanır. Bu tabakanın mensuplarının toplumsal statülerinin kaynağı, geçmişte yaşamlarını tehlikeye atmaya hazır olmalarıydı. Aristokratik toplumlarda (son İki yüzyıla kadar en sık görülen toplum tipi) prenslerin evrensel ama eşit haklı olmayan kabul görme arzusu genel olarak yasal sayılırdı. Egemenlik alanın sürekli, genişletme amacıyla fetih savaşları yürütülmesi, bazı ahlâkçılar ve yazarlar bunların yıkıcı sonuçlarını mahkûm etse de, normal insan uğraşı olarak değerlendirildi.

Efendinin thymotik kabul görme arzusu başka bir biçimde, örneğin din olarak da anlatım bulabilirdi. Kişisel egemenlik arzusunun yanı sıra, örneğin Cortes ya da Pizar-ro'nun fetihlerinde olduğu gibi, dinsel egemenlik, yani kendi tanrı ve putlarının öteki halklar tarafından kabul edilmesi arzusu-da var .olurdu. Ama bunun, 16.

ve 17. yüzyıldaki din savaşlarında olduğu gibi, tüm dünyevi motifleri bütünüyle bastırması da olanaklıydı.

Hanedana ve dine dayalı yayılmacı politikalar arasındaki ortak nokta, gerçekçilerin öne sürdüğü gibi, ayrımsız güç peşinde koşmak değil, kabul görme arzusudur.

Thymoâun bu görünüş biçiminin yerine Yakın Çağ'ın başlarında giderek kabul görmenin rasyonel biçimleri, öncelikle de modern liberal devlet geçer. Burjuva devrimi, peygamberleri Hobbes ve Locke ile, uşağın ölüm korkusunu ahlaken efendinin aristokrat erdeminin üzerine yükseltti ve böyfece thymodun prenslik hırsları ve dinsel fanatizm gibi rasyonel olmayan görünüş biçimlerinin yerine, sınırsız servet biriktirmeyi geçirdi. Bir zamanlar hanedan ve din çatışmalarının hüküm sürdüğü yerlerde, modern liberal Avrupa ulus-devleti yeni barış bölgeleri yarattı. İngiltere'de 17. yüzyılda ülkeyi neredeyse çöküşün eşiğine getiren Pro-testanlarla

Katolikler arasındaki din savaşları politik liberalizmle birlikte sona erdi. Hoşgörü, dini zehirli dikenlerinden arındırdı.

Liberalizmin getirdiği iç barışın bir benzeri, mantıken

devletler arasındaki İlişkilerde de olmalıydı. Savaş ve emperyalizm tarihsel olarak hep aristokratik toplumlardan çıkmıştı. Liberal demokrasi, uşakları kendi efendileri haline getirerek efendi ile uşak arasındaki sınıf ayrımını ortadan kaldırdığına göre, emperyalizmi de ortadan kaldırmak mümkün olabilmeliydi. Demokratik kapitalist toplumların, daha önceleri savaşlara yol açan enerjilerin boşalması için başka supaplara sahip oldukları için, tamamen savaş karşıtı ve antiemperyalist olduklarını öne süren iktisatçı Josef Schumpeter, bu tezi biraz değişik bir biçimde şöyle ifade etti: Rekabete dayalı sistem insanların çoğunun bütün enerjisini ekonomik düzeylerde emer. Böyle bir sistemde var olabilmek için sürekli bir hazırlık, dikkat ve enerji birikimi gereklidir. Bu, öncelikle özel olarak ekonomide yerleşik meslekler, ama aynı zamanda bu örneğe göre örgütlenmiş ötekj etkinlikler için de geçerlidir. Savaş

ve fetihe aktarılabilecek artık enerji, kapitalizm öncesi toplumlara oranla çok azdır. Mevcut enerji fazlası büyük ölçüde sanayiye akar ve -sanayi kralları gibi- kendi parıltılı ürünlerini yaratır; geriye kalanı sanat, bilim ya da sosyal mücadelede tüketilir... O nedenle, saf kapitalist bir dünya emperyalist itkiler için verimli bir toprak değildir... Kapitalist dünyada İnsanlar genellikle özünde savaş karşıtı olarak koşullanır.'7'

Schumpeter emperyalizmi, "bir devletin belli bir amaca bağlı olmadan zorla sınırsız olarak genişleme yönelimi" olarak tanımlar.(S1 Sınırsız fetih arzusu bütün insan toplumlarının evrensel bir özelliği değildir ve uşak toplumlarının soyut güvenlik ihtiyacından kaynaklanmaz; Hiksoslar'ın (M.Ö. 18. İle 16. yüzyıllarda Mısır'a egemen olan semitik hanedan) Mısır'dan sürülmesinden ya da Araplar'ın İslam'a geçmesinden sonra olduğu gibi, ancak belli zaman ve yerlerde ortaya çıkar. Çünkü burada ahlâki temeli savaşa yönelik bir aristokratik toplum oluşmuştur.0'

Modern liberal toplumların efendilerden çok uşakların bilincinde filizlenmiş ve son büyük k.öle ideolojisi olan Hristiyanlık'ın büyük bir etkide bulunmuş olması, günü-

316

müzde kendini merhametin olağan sayılmasında ve şiddet, ölüm ve acının artık kabul edilmemesinde göstermektedir. Gelişmiş ülkelerde ölüm cezası giderek kalkıyor ve insanlar savaşlardaki kayıpları daha az anlayışla karşılıyor/10' Amerikan İç savaşında asker kaçakları kesin kurşuna dizilirdi. İkinci Dünya Savaşı'nda ise böyle birşey yalnızca bir kere oldu ve kurşuna dizilen askerin eşi daha sonra Amerikan hükümetine dava açtı. Britanya Kraliyet Donanması eskiden alt tabakalardan kişileri zorla bahriyeli yapardı, çünkü bahriydik forsahk gibi bir şeydi. Bugün ise, denizcilere sivil yaşamdaki kadar yüksek ücretler ödüyor ve gemilerde evlerini aratmayacak bir konfor sağlıyorlar. 17. ve 18.. yüzyıldaki prensler şan olsun diye onbînlerce köylü askeri hiç düşünmeden ölüme gönderirdi. Günümüzde İse demokratik devletlerin hükümet başkanları ülkelerini ancak çok ağır ulusal nedenlerden savaşa sokabilir; ve anayasalarının düşüncesiz davranışa -izin vermediğini bildikleri için, böyle bir karar almadan uzun uzun düşünmek zorundadırlar. Düşüncesiz davrandıklarında İse, ABD'nin Vietnam olayında olduğu gibi, sert bir şekilde cezalandırılırlar/1" Tocqueville, daha geçen yüzyılın otuzlu yıllarında Amerika 'daki Demokrasiyi yazarken, merhamet duygusunun artmakta olduğunu saptamıştı. Kitabında, Madame de SĞvigne'nin kızına yazdığı 1675 tarihli bir mektuba göndermede bulunur. Madame mektubunda, birkaç paçavra çalmış küçük bir hırsızın büyük bir tekerlek üstüne bağlanıp. kemikleri kırılarak öldürülmesini, sonra cesetinin dört parçaya bölünüp "kemiklerinin kentin dört bir köşesinde ser-gilenmesi"ni nasıl izlediğini soğukkanlı bir şekilde anlatır/12' Kadının böyle birşeyi havadan söz eder gibi nakletmesini hayretle karşılayan Tocqueville, âdetlerin aradan geçen zaman içinde yumuşamış olmasını eşit haklılığın artmasına bağlar. Demokrasi, eskiden toplumsal tabakaları birbirinden ayıran ve Madame de Sevigne gibi aydın ve duyarlı insanların hırsızı insan gibi görmemesini getiren duvarları yıkar. Günümüzde artık yalnız alt tabakalardan insanlara değil, hatta gelişkin türlerden hayvanlara bile merhamet duyuyoruz."31

Toplumsal hak eşitliğiyle birlikte savaşın ekonomik yanı da derinlemesine değişti. Sanayi Devrimi öncesinin büyük ölçüde tarımsal toplumlarında ulusun zenginliği, asgari varlık sınırında yada onun biraz üzerinde yaşayan bir köylü yığınının büyük güçlüklerle sağladığı küçük gelirlerden oluşuyordu. Hırslı bir'prens servetini ancak başkasının toprağına ve köylülerine, el koyarak ya da Yeni Dünya'nın altın ve gümüşü gibi değerli kaynakları ele geçirerek artırabilirdi; Ne var ki, Sanayi Devrimi'nden sonra teknoloji, eğitim ve emeğin rasyonel örgütlenmesine oranla toprak, nüfus ve doğal kaynaklar zenginlik kaynağı olarak önemlerini yitirdi. Sayılan etkenler sayesinde elde edilen muazzam üretkenlik artışları, toprak fetihlerinin sağladığı ekonomik kazançtan çok daha önemli ve güvenliydi. Japonya, Singapur ve Hongkong çok az bir toprağa ve sınırlı bir nüfusa sahiptiler, doğal kaynakları da yoktu, ama ekonomik bakımdan imrenilecek bir durumda bulunuyorlar ve zenginliklerini emperyalist bir savaşla artırmak zorunda kalmadılar. Irak'ın Kuveyt'i işgal etmeye çalışması, petrol gibi belli doğal kaynaklar üzerindeki denetimin hâlâ büyük potansiyel yararlar sağladığını gösterdi. Ama İşgalin sonuçlan, bu tür bir kaynak elde etme yönetiminin gelecekte pek İzleyici bulamayacağını da ortaya koydu. Kaynaklara dünya çapında serbest ticaret sistemi aracılığıyla ulaşmak mümkün olduğu için, savaş ekonomik bakımdan iki ya da üç yüzyıl önce olduğundan çok daha az anlamlıdır/1'"

Öte yandan teknolojik ilerlemeyle birlikte savaşın, Kant'ın da çok yakındığı, ekonomik maliyeti baş

döndürücü bîr hızla artmıştır. Daha Birinci Dünya Savaşı sırasında geleneksel silâh teknolojisi savaşı, kazananların safında yer alan toplumları bile zayıflatacak kadar pahalı hale getirmişti. Nükleer silâhlarla birlikte savaşın potansiyel toplumsal maliyeti kat kat. arttı. Soğuk Savaş sırasında nükleer silâhların barışın korunmasındaki rolü genel kabul görüyordu.<15) Avrupa'da 1945'den bu yana savaş olmamasının nedenlerini açıklarken, nükleer silâhların etkisini iki kutupluluk gibi etkenlerden ayırmak mümkün değildir.

Ama şimdi geriye bakıldığında, eğer iki süper güç çatışmanın

korkunç potansiyel maliyetinin bilincinde olmasaydı, Berlin, Küba ya da Ortadoğu gibi bir Soğuk Savaş

krizinin tırmanarak gerçek bir savaşa dönüşebileceğini öne sürmek son derece mantıklı görünüyor.06*

Liberal toplumların özünde savaşçı olmayan karakteri kendi aralarındaki tamamen barışçı ilişkilerde de görülmektedir. Şimdiye kadar birçok yazar, liberal demokrasilerin birbirleriyle h,emen hemen hiç savaşmadığını saptamıştır/17' Hatta politik bilimci Michael Doyle, modern liberal demokrasilerin var olduğu yaklaşık iki yüz yıl boyunca, bir kere olsun böyle birşey olmadığını ileri sürmektedir.(ıa) Ama liberal demokrasiler elbette liberal demokrat olmayan devletlere karşı savaşabilir; Amerika'nın iki dünya savaşındaki, Kore ve Vietnam'daki ve son olarak Körfez'deki savaşları bunun örneğidir. Hatta liberal'demokrasiler, bu tür savaşları geleneksel monarşiler ya da zorbalık yönetimleri-ne oranla daha büyük bir coşkuyla yürüttüğü bile söylenebilir. Ama kendi aralarında daha az bir güvensizlik ve düşmanlık söz konusudur. Hepsi evrensel eşit haklılık ilkesini tanır, o nedenle birbirlerinin yasallığını sorgulamak gibi bir durum ortaya çıkmaz. Bu tür devletlerde nıegalothymia kendine savaş dışında başka anlatım biçimleri bulmuştur ya da öylesine büzülmüştür ki, geriye kanlı kavgaların modern bir versiyonunu kışkırtabilecek herhangi birşey kalmamıştır. Yani liberal demokrasi doğal şaldırgınlak ve şiddet güdüsünü dizginlemekle kalmamış, güdüleri temelden dönüştürmüştür. Böylece savaş için bir motif kalmamıştır.

Liberal düşüncenin dış politika üzerindeki barışçıl etkisi, 1980'lerin ortasından bu yana Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'da gerçekleşen değişikliklerde çok iyi gözlenebilir. Gerçekçilik kuramına göre Sovyetler Birliği'nin demokratikleşmesinin stratejik konumunu etkilememesi gerekirdi. Gerçekçi okuldan birçok gözlemci, o nedenle, Gor-baçov'un Berlin Duvârı'nm yıkılmasına ve Doğu Avru-pa'daki Sovyet uyduların yitirilmesine hiçbir zaman izin vermeyeceğini savundu. Ama 1985 ve 1989 arasında Sovyet dış politikasında tam da böylesi çarpıcı değişiklikler gündeme geldi; ve bunun nedeni, Sovyetler Birliği'nin 318

uluslararası konumunun maddi olarak değişmesi değil, Gorbaçov'un ülkesine "yeni bir düşünce"

getirmesiydi. "Yeni düşünce" dış tehditin yeniden değerlendirilmesiyle başladı. Sovyetler BİrliğĪ'ndeki demokratikleşme doğrudan Sovyet dış politikasındaki, "kapitalizm tarafından kuşatılma" korkusu ya da NATO'nun "saldırgan intikamcı bir örgüt" olarak değerlendirilmesi gibi eski temel fikirlerin önem yitirmesini getirdi. Komünist Parti'nin kuramsal orgazm Kommunist, 1988 başında, "Ne Batı Avrupa'da, ne de Birleşik Devletler'de sosyalizme karşı askeri bîr saldın planlayan etkili politik çevreler var. Burjuva demokrasisi böyle bir savaşa gidilmesinin önünde kesin bir engeldir" diye yazıyordu/2'0 Demek kî, bir devletin kendisine yönelik tehdide ilişkin değerlendirmesi, onun devletler sistemindeki "nesnel" konumuna bağlı değildir; bunu daha çok güçlü bir şekilde ideolojisi etkilemektedir. Yeni bir tehdit değerlendirmesi Sovyetler Birliği'nde geleneksel silâh sistemlerinde tek yanlı yoğun bir silâh İndirimine gidilmesine zemin hazırladı.

Komünizmin Doğu Avrupa'daki iflası, demokrasi yoluna koyulan Çekoslavakya, Macaristan ve Polonya'da da tek yanlı kuvvet' İndirimine ilişkin benzer açıklamalara neden oldu. Bütün bunlar Sovyetler BİrliğĪ'ndeki ve Doğu Avrupa'daki yeni demokratik güçlerin, demokrasilerin birbirini tehdit etmeyeceğini Batı'daki

"gerçekçi-ler"den çok daha iyi anlamış olması sayesinde gerçekleşebildi/'"

Gerçekçi okulun bazı yandaşları, liberal demokrasiler arasındaki barışçı İlişkilere ilişkin açık görgül kanıtların etkisini zayıflatmayı denedi. Örneğin liberal demokrasilerin hiçbir zaman komşu olmadıklarını (bu nedenle de birbirleriyle savaşmalarının mümkün olmadığını) ya da liberal olmayan devletlerin tehdidinden korkmalarının onları İşbirliğine zorladığını İleri sürdüler. Buna göre, geleneksel hasımlar rolündeki İngiltere, Fransa ve Almanya arasında 1945'den bu yana süren barışçı ilişkileri, onların liberal demokrasinin ilkelerine olan bağlılığıyla açıklamak mümkün değildir. Onları Kuzey Atlantik İttifakı'na ve Avrupa Toplu-luğu'na yönelten, daha çok Sovyetler BİrliğĪ'nden duyduk-ları korku olmuştur/221

Böylesi sonuçlara ancak devletleri mutlaka bilardo topları gibi görmek isteyen ve ısrarla bir ülkedeki iç süreçleri dikkate almaya yanaşmayanlar varabilir. Gerçektende bazı ülkeler, öncelikle daha büyük ortak bir tehdide hedef oldukları için aralarında barışçı İlişkiler geliştirir ve bu tehdit ortadan kalkar kalkmaz birbirlerine karşı gene düşmanca bir tutum alırlar. Örneğin Suriye ve Irak; İsrail ile çatışma dönemlerinde birleşmiş, ama diğer zamanlarda birbirleriyle dişe diş mücadele içinde olmuşlardır. Böylesi bağlaşıklar arasındaki düşmanlık "barış zamanlarında bile gözlene-mez. Ama Soğuk Savaş sırasında Sovyetler Birliği'ne karşı birleşmiş demokrasiler arasında bir düşmanlık yoktur. Bugün Aİmanya ya da Fransa'da, Ren Nehrİ'ni geçip toprak işgal etmek ve eski haksızlıkların intikamını almak için fırsat bekleyenler olduğu söylenebilir mî? Hollanda ya da Danimarka gibi modern, demokrasiler arasmda bir savaş, John Mueller'in deyimiyle,

"bilinç altında bile düşünüle-mez".(23:ı Kana da'nın bir güç boşluğu oluşturmasına karşın, ABD ile Kanada arasındaki bütün bir kıtayı kesen sınır yüz yıldır korumasızdır. Bir gerçekçinin -eğer Amerikalıysa-kendisiyle tutarlı olmak için, Amerika'nın Soğuk Savaş'ın sona ermesinin sağladığı fırsatı kullanarak Kanada'yı işgal etmesini önermesi gerekirdi. Avrupa'da Soğuk Savaş sonrası düzenin 19. yüzyıldaki gibi birbirine hasım büyük güçlerin damgasını .taşıyacağını düşünmek, günümüz Avru-pa'sındaki derin burjuva karakterin farkında olmamak demektir. Liberal Avrupa'nın anarşik devletler sistemi kuşku ve güvensizlik yaratmıyor, çünkü Avrupa devletlerinin bir çoğu birbirlerini çpkiyi anlıyor. Hepsi de, hırsları bir savaş başlatmaya yetecek küçük prens ve demagoglarla değil, İşadamları ve yöneticilerle dolu ve her biri, komşularının huzurlu bir yaşam ve tüketime savaşta hayatlarını tehlikeye atmayacak kadar İlgi duyduğunu biliyor.

Ama gene de, bu aynı burjuva Avrupa anısı hâlâ canlı savaşlar gördü. Emperyalizm ve savaş burjuva toplumuyla birlikte yok olmadı, tersine tarihin en kanlı savaşları burjuva devriminden sonra gündeme geldi.

Bu nasıl açıklanabi-

lir? Schumpeter emperyalizmin bir atavizm, insanın toplumsal gelişiminin geçmiş dönemlerinin bir kalıntısı olduğu görüşündedir. Emperyalizm, "günümüzün değil, geçmişin yaşam koşullarından, ya da ekonomik bir tarih yorumu anlamında ifade edersek, üretim koşullarından kaynaklanan bir unsurdur."a4) Avrupa'da bir dizi burjuva devrimi gerçekleşmişti, ama egemen sınıf Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar, hâlâ aristokrasinin sıralarından oluşuyordu ve bunların bilincinde ulusal büyüklük ve şan anlayışları yerini henüz ekonomi düşüncesine bırakmamıştı. Aristokratik toplumlar "savaşçı ahlâkını demokratik torunlarına devretmişti ve kriz ya da ulusal coşku dönemlerinde bu hemen yüzeye çıkıveriyordu. '

, ' Schumpeter'in, emperyalizm ve savaşı aristokratik toplumların atavistik bir kalıntısı olarak açıklamasını, doğrudan tbymodun tarihinden türettiğimiz bir açıklama ile tamamlamak istiyoruz. Kabul görme arzusunun, anlatımını hanedan ve din savaşlarında bulan eski biçimleri İle prob-iemin evrensel ve homojen devletteki tamamen modern çözümü arasında, thymos kendini milliyetçilik biçiminde dile getirebilir. Yüzyılımızdaki savaşlarda söz konusu olan kesinlikle milliyetçi çabalardı ve bugün de "komünizm sonrası" Avrupa'da barışı tehdit eden, Doğu Avrupa'da ve Sovyetler Birliğİ'nde milliyetçiliğin canlanmasıdır. Bir sonraki bölümde bu sorunu ele alacağız.

25 Ulusal Çıkarlar

Milliyetçilik modern bir olgudur, çünkü efendi ile uşak arasındaki ilişkilerin yerine karşılıklı, eşit haklı kabul görmeyi geçirir. Bu kabul görme yalnızca belli bir ulusal ya da etnik grubun üyeleri ile sınırlı olduğu için, milliyetçilik bütünüyle rasyonel değildir, ama Örneğin bütün halkım mirasın bir parçası sayıldığı monarşiye oranla daha'demokra-tik ve eşitlikçi bir yasallık biçimidir. Fransız Devrimi'nden sonra milliyetçi hareketlerin demokratik hareketlerle içice geçmiş olması o nedenle şaşırtıcı değildir. Ne var ki, milliyetçilerin kabul görmesini istedikleri onur, evrensel insan onuru değil, kendi gruplarının onurudur. Bu tür bir kabul görme talebi, kendi özgül onurlarının kabul görmesini isteyen başka gruplarla çatışkılara yol açabilir. O nedenle de milliyetçilik, tıpkı hanedan ya da din amaçları gibi, emperyalist bir politika için motif oluşturabilir. Örneğin Almanya'da böyle oldu.

Emperyalizmin ve savaşın varlığını 18. ve 19. yüzyıldaki büyük burjuva devrimlerinden sonra da sürdürmüş

olmasının iki nedeni vardır: Birincisi, eski savaşçı ahlâkı yaşamaya devam ediyordu; ikincisi, efendinin megalolbymia'sı ekonomik etkinlikçe bütünüyle emilmiş değildi. Son iki yüz yıldaki devletler sistemi liberal ve liberal olmayan toplumların bir karışımından oluşuyordu. Sonuncularda thymoöun milliyetçilik gibi rasyonel olmayan biçimleri geniş bir hareket alanına sahipti, ama öteki devletler de milliyetçi uğraşların dışında kalıyor değildi. Milliyetler özellikle Doğu ve Güneydoğu Avrupa'da içice geçmişti ve bu durum ulus-devletlerin içinde ciddi bir çatışma kaynağı oluşturuyordu (birçok yerde bu hâlâ böyledir). Liberal devlet-322

323

ler savaşları, liberal olmayan toplumların saldırılarına karşı kendilerini korumak için yürütüyor ve kendileri de hükmetme amacıyla Avrupa dışındaki toplumlara saldırıyordu. Görünürde liberal olan birçok devlet hoşgörüsüz bir milliyetçiliğe sahipti. Devlet yurttaşlığını aslında ırk aidiyeti ya da etnik kökene bağımlı kıldıkları için, hak eşitliğini tanı-^ yamıyorlardı. "Liberal" İngiltere ile gene "liberal" Fransa 19-yüzyılın sonlarında Asya ve Afrika'da dev sömürge imparatorlukları kurdular. Buradaki egemenlikleri genel onaya değil zora dayanıyordu, çünkü Hintliler'in, Cezayirlilerin, Vietnamlıların vb.'nin onurlarını kendilerinkinden çok daha alçak görüyorlardı. Tarihçi William Langer'in sözleriyle, emperyalizm aynı zamanda "milliyetçiliğin Avrupa'nın sınırları ötesindeki bir izdüşümü, güç uğruna ve güçler dengesi için bu kıtada yüzlerce yıldır sürdürülen mücadelenin dünya çapındaki bir yansımasıydı."'0

Fransız Devrimi sonrasında modern ulus-devîetin yükselişi, uluslararası politikanın doğasını köklü bir şekilde değiştiren bir dizi Önemli sonuç doğurdu/2' Bir prensin, bîr kent ya da bölgeyi ele geçirmek İçin farklı milliyetlerden oluşan köylü ordularını seferber ettiği hanedan savaşları artık mümkün değildi. Sadece geçmiş kuşaklarda bir evlilik ya da bir fetih gerçekleşmiş olduğu için, Hollanda İspanya'nın ya da Piyemonte Avusturya'nın "müîkü" olmaya devam edemezdi. Milliyetçiliğin baskısı altında çokuluslu Habsburg ve Osmanlı İmparatorlukları çöktü. Modern politika gibi, artık nüfusun büyük bölümlerinin eşit şekilde askere

alınmasından oluşan modern askeri güç de demokra-tikleşti. Halk yığınsal olarak savaşa katıldığı için, savaşın amaçları da yalnızca tek tek liderlerin hırslarını değil, bütün ulusu tatmin etmek zorundaydı. Ulus ve halkları keyfi bir şekilde piyon gibi oradan oraya sürmek mümkün olmadığı için, ittifaklar ve sınırlar çok daha katılaştı. Bu yalnızca biçimsel demokrasiler için değil, Bismarck zamanındaki Almanya gibi, halk egemenliği olmaksızın ulusal kimliğin gereklerine uymak zorunda kalan ulus-devletler İçin de geçerliydi/3'

Öte yandan yığınsal topluluklar milliyetçi fikirlerle savaşa yönlendirildiklerinde, thymotik öfkeleri hanedan savaşlarında ender olarak görülen boyutlar kazanabiliyordu. Böylece politik liderlerin düşmana ılımlı ya da esnek bir şekilde yaklaşması çoğu kez olanaksızlaşıyordu. Birinci Dünya Savaşı sonundaki Versailles Barış Antlaşması bunun ço,k açık bir örneğidir. Viyana Kongresi'nin tersine Versailles Avrupa'da istikrarlı bir güç dengesi oluşturamadi; çünkü bir yandan eski Alman ve Avusturya-Macaristan imparatorluklarının yerine yeni sınırlar çizerken ulusal egemenlik ilkesine uymak, bir yandan da Fransız kamuoyunun Almanya'dan tazminat talebini dikkate almak zorundaydı.

Milliyetçiliğin son iki yüz yılda büyük bir güce sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, bu olguyu gerçekçi bir şe-kiide değerlendirmek gerekir. Gazeteciler, devlet adamları, hatta bilim adamları milliyetçilik olgusunu, insanın derin, temel bir özlemini yansıtan birşey ve milliyetçiliğin dayandığı "milletler"! de devlet ya da aile kadar eski, ebedi toplumsal birimler olarak görme eğilimindedir. Sık sık milliyetçiliğin, bir kez uyandığında, din ya da ideoloji gibi öteki bağlanma biçimleri -tarafından hiçbir şekilde frenleneme-yen ve komünizm ya da liberalizm gibi köksüz bitkileri ezip geçen temel bir tarihsel kuvvet yarattığı öne sürülür.'*1 Son zamanlarda Doğu Avrupa'da ve Sovyetler Birüği'nde milliyetçi çabaların yeniden canlanması, bu kuramın gerçeklik tarafından doğrulanması olarak görüldü. Öyle ki, bazı gözlemciler Soğuk Savaş sonrası dönemin, 19- yüzyıl gibi milliyetçilik İçin bir yeniden doğuş dönemi olacağını ileri sürdüler.151 Sovyet komünistleri ulusal sorunun sınıflı toplumun temel probleminin bir ürünü olduğu görüşündeydi ve sınıfsız topluma doğru İlerledikleri için, bu sorunu bütün zamanlar İçin çözmüş oldukları iddiasmdaydılar. Bugün ise, Sovyet cumhuriyetlerinde ve bütün eski komünist Avrupa'da milliyetçiler

komünistleri eski görevlerinden sürüp çıkarıyor. Komünistlerin vaadleri boş çıktı ve bu deneyimden sonra birçok insan, evrensellik iddiasındaki Öteki ideolojilerin milliyetçiliği kesin olarak aşma iddiasını da kuşkuyla karşılıyor.

Milliyetçiliğin dünyanın büyük bir bölümünde Soğuk

324

325

I

Savaş sonrasında da güçlü olduğu görmezden gelinemez, ama milliyetçiliğin sürekli ve her zaman muzaffer bir olgu olduğu görüşü de kabul edilemez. Bu görüşü savunanlar, bir kere milliyetçiliğin ne kadar yeni' ve koşula bağlı bir olgu olduğunun farkında değil. Ernest Gellner'e göre milliyetçilik "insan psikolojisinde derin köklere sahip değildir."00 İnsanlar böylesi gruplar olduğu sürece büyük toplumsal gruplara yurtseverce bağlanır, ama böylesi gruplar ancak Sanayi Devrimi'nden bu yana dil ve kültür bakımından homojen gruplar olarak tanımlanmaktadır. Sanayi öncesi toplumlarda aynı milliyetten insanlar arasında sınıf farklılıkları vardı ve bunlar arada aşılmaz duvarlar oluşturuyordu: Bir Rus soylusu bir Fransız soylusuyla, kendi mülkünde çalışan bir köylüyle olduğundan çok daha fazla ortak şeye sahipti. Hem toplumsal konumu Fransız'ınkİne benziyordu, hem de aynı dili konuşuyorlardı; kendi köylüsüyle ise olasılıkla hiçbir diyalogu yoktu.(7) Politik yapılar insanların ulusal kökenlerine bakılmaksızın kuruluyordu: İmparator V. Kari aynı anda Almanya, İspanya ve Hollanda'ya hükmedebiliyor, Türk Osmanlılar Türkler, Araplar, Berberiler ve Avrupalı.

Hrîstiyanlar üzerinde egemenik kurabiliyordu.

Ama sonunda, İkinci Kısım'da ele alınan modern doğa biliminin getirdiği ekonomik mantık, bütün ilgili toplumları radikal bir şekilde daha eşitlikçi, homojen ve eğitimli hale gelmeye zorladı. Hükmedenler ve hükmedilenler, aynı ulusal ekonomiyle birbirlerine bağlandıkları için, aynı dili konuşmak zorunda kaldılar.

Kırdan kente gelen köylüler de modern bir fabrikada ve sonunda büroda çalışabilmek için ortak bir dilde okuma-yazma öğrenmek ve eğitim almak zorundaydı. Sınıflara, aşiretlere, tarikatlara, büyük ailelere aidiyet gibi eski toplumsal bağlanma biçimleri, İşgücünün sürekli hareketliliğinin baskısı altında köreldi. Böylece toplumsal ilişkinin en önemli biçimi olarak geriye ortak dil ile buna dayalı ortak kültür kaldı. Yani milliyetçilik, öncelikle sanayileşmenin ve onunla birlikte gelen demokratik, eşitlikçi İdeolojilerin bir ürünüydü.<8J

Modern milliyetçiliğin bir sonucu olarak oluşan uluslar,

genellikle mevcut "doğal" dilsel birimlerden çıktı. Ama bir dilin ve ulusun ne olduğunu bir bakıma özgürce tanımlayan bazı milliyetçilerin iradi ürünü olarak uluslar da ol-du.O) Sovyetler BİrliĞi'nin Orta Asya kısmında şimdi görünürde yeniden canlanan uluslar, Bolşevik Devrimi öncesinde hiç de özbilince sahip dil birimleri değildi. Bugün Özbek ve Kazak milliyetçileri kendileri için çoğu kez tamamen yeni olan tarihsel dil ve kültürleri "yeniden keşfedebilmek" için kütüphane kütüphane dolaşıyor. Ernest Gell-ner, bütün dünyada yedi yüzü önemli sayılabilecek sekiz bin "doğal dil" varken, yalnızca iki yüz ulus olmasına İşaret eder. Eski ulus devletlerin bir çoğu, Bask azınlığın da yaşadığı İspanya gibi, iki ya da daha fazla gruptan oluşuyor ve tümünün kimliğini tanımak gibi bir baskı altında bulunuyor. Demek ki, insan sürekli ve "doğal" bir şekilde, bütün zamanlar için bir ulusa bağlı değildir. Özümsenme ya da ulusal yeniden tanımlanma mümkündür ve sık sık da olur.<ı0>

Milliyetçiliğin belli bir yaşam tarihi olduğu görülüyor.' Tarihsel gelişmenin belli aşamalarında, örneğin tarım toplumlarında, İnsanların bilincinde milliyetçilik hiç yo.ktur. Sanayi"toplumuna geçiş sırasında ya da bunun hemen ardından hızla oluşur ve ekonomik modernleşmenin birinci aşamasını tamamlamış bir halkın ulusal kimliği ve politik Özgürlüğü tanınmadığında korkunç boyutlar alır. Örneğin, faşist ultra milliyetçiliği icat edenin, sanayileşmesini ve politik birliğini en son tamamlamış Batı Avrupa ülkeleri olan Almanya ve İtalya olması, ya da İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki en güçlü milliyetçi çıkışların Avrupa'nın eski sömürgelerinde gündeme gelmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Geçmişin örnekleri dikkate alınırsa, bugün milliyetçiliğin en güçlü biçimİnİnİn niçin sanayileşmenin

görece geç başladığı ve ulusal kimliklerin uzun süre komünist egemenlik tarafından baskı altında tutulduğu Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da görüldüğü kolaylıkla anlaşılabilir.

Ne var ki, uzun süredir mevcut ve pekişmiş bir kimliğe sahip ulusal gruplarda, thymotîk özdeşleşme nesnesi olarak ulusun önemi belirgin bir şekilde azalmaktadır. Milli-326

327

yetçiliğin ilk yoğun döneminin sona ermesi, en fazla milliyetçi tutkulardan en çok çekmiş bölge olan Avrupa'da ilerlemiştir. Burada iki dünya savaşı milliyetçiliğin daha hoşgörülü bir tarzda yeniden tanımlanmasını getirdi. Avrupa halkları, kabul görmenin milliyetçi biçiminin ne kadar korkunç bir akıldışılık içerdiğini görüp, giderek evrensel, eşit haklı kabul görme seçeneğini benimsediler. Savaştan sağ çıkanlar bilinçli olarak sınırları kaldırmaya ve insanların tutkularını ulusal kendini beğenmişlikten ekonomik etkinliğe yöneltmeye çalıştılar. Sonuç, ancak son yıİlarda Kuzey Amerika'nın ve Asya'nın ekonomik rekabetinin baskısı altında bir ölçüde ilerlemiş bir proje olan Avrupa Topluluğu oldu. AT ulusal ayrılıkları ortadan kaldırmış değildir ve kurucularının arzuladığı türden bir "Avrupa egemenliği"ni oluşturmada güçlüklerle karşı karşıyadır. Ama tarım politikası ya da para birliği gibi sorunlarda AT üyelerinin sergilediği milliyetçilik artık son derece ehliîegmiş bir milliyetçilik türüdür, iki dünya savaşına yol açan kuvvetin cılız bir yankısıdır.

Milliyetçiliğin, ekonomik özçıkarı başa alan liberalizmi yenilgiye uğratacak kadar temel ve güçlü bir olgu olduğunu öne sürenlerin, önce milliyetçilikten bir önceki kabul görme medyası olan kurumsallaşmış dinin gelişmesine bir bakması gerekir. Dinîn Avrupa politikasında son derece etkili bir rol oynadığı bir dönem oldu. Protestanlar ve Katolikler politik gruplar halinde örgütlendi ve Avrupa'nın zenginliklerini mezhep savaşlarında tükettiler. İngiliz liberalizmi, daha önce de gördüğümüz gibi, iç savaşın dinsel fanatizmine doğrudan bir tepki olarak ortaya çıktı. O zamanlar bir çokları dinin politik yaşamın zorunlu ve sürekli bir parçası olduğunu düşünüyordu, ama Avrupa'da liberalizm dini saf dtşı etti. Liberalizmle yüzlerce yıl süren bir çatışma sonunda, dine hoşgörü benimsetildi. Dinsel inancı yaymak için politik güce başvurmama fikri, 16. yüzyılda birçok Av-rupah'ya tuhaf

gelirdi. Günümüzde İse, başka İnsanların başka dinlere inanmasının kendi inancını rahatsız edeceği düşüncesi, en dindar din adamlarını bile güldürür. Din özel alana indirgenmiştir ve görüldüğü kadar az ya da çok

kalıcı bir şekilde Avrupa'nın politik yaşamından dışlanmış-tır.(ı«

Milliyetçilik din gibi ehüleştirildiği vemodernleştirildiği ve çeşitli biçimleri birbirinden bağımsız ama eşit haklı ola-. rak yan yana yaşadığı ölçüde,,emperyalizm ile savaşın milliyetçi temeli de daralmaktadır."2' Avrupa bütünleşmesini, İkinci Dünya Savaşı'nm ve Soğuk Savaş'm deneyimlerini dikkate almayan anlık bir yanılgı olarak görenler, aslında Avrupa tarihinin milliyetçi-bir yönde ilerİediğini düşünüyor. Ama belki de, iki dünya savaşının milliyetçilik üzerinde tıpkı 16. ve 17. yüzyıliardaki din savaşlarının din üze-rihde yaptığına benzer bir etki yapmış olduğunu, yalnızca kendisini doğrudan izleyen ilk-kuşağı değil bütün öteki1 kuşakları da etkilediğini göreceğiz.

Milliyetçiliğin bir politik güç olarak ortadan kaybolması gerekiyorsa, daha önce dinin de olduğu gibi hoşgörülü hale gelmesi gerekiyor. Ulusal gruplar kendi dil ve kimliklerini koruyabilir, ama kimlik ağırlıklı olarak politikada değil de kültür alanında gündeme gelmelidir. Fransızlar şaraplarıyla, Almanlar sosisîeriyle övünmeyi sürdürebilir, ama sadece Özel yaşam alanında! Avrupa'nın en ileri liberal demokrasilerinin çoğunda son iki kuşak içinde böylesi bir gelişme görüldü. Avrupa toplumlarının milliyetçiliği bugün de oldukça belirgin olmakla birlikte, 19. yüzyıl milliyetçiliğinden tamamen farklı bir karaktere sahiptir. O

zamanlar "halk" ve ulusal kimlik henüz oldukça yeni kavramlardı. Hitler'in çöküşünden bu yana, Batı-

Avrupa'da kendini öteki'milliyetler üzerinde egemenlikle tanımlayan bir milliyetçilik türü çıkmadı. Tersine en modern milliyetçiler Atatürk'ün Örneğini izledi ve ödevlerini ulusal kimliği geleneksel anayurt çerçevesinde pekiştirmede gördü. Hatta, milliyetçiliğin bütün olgun biçimlerinin bir "Türkleşme" süreci yaşadığı söylenebilir. Bu tür bir milliyetçilik yeni imparatorluklar kuramaz, olsa olsa mevcut imparatorlukları dağıtabilir.

Almanya'da Schönhuber'in Cumhuriyetçi Partisi ya da Fransa'da Le Pen'İn Ulusal Cephesi gibi günümüzdeki en radikal milliyetçiler bile, yabancılara hükmetmek istemiyor. İstedikleri daha çok, yabancıları kovalamak, ve açgöz-329

lü bir küçük burjuva gibi yaşamdaki güzel şeyleri tek başlarına rahatsız edilmeden tatmaktır. Avrupa'da çoğu kişinin özellikle geri saydığı Rus milliyetçiliğinin son derece hızlı Türkleşmesi ve "küçük bir Rusya" yararına eski yayılmacılığından vazgeçmesi son derece İlginçtir/13* Modern Avrupa hızla egemenliği dağıtmaya ve ulusal kimliği özel yaşamın yumuşak tonlarında tatmaya yöneliyor. Din gibi milliyetçilik de tamamen yok olma tehlikesiyle karşı karşıya değildir; ama artık din gibi o da, Avrupalılar'ı rahat yaşamlarını büyük emperyalist oyunlar uğruna feda etmeye yönelte-mez."*

Elbette bu gelecekte Avrupa'da milliyetçi anlaşmazlıklar olmayacak anlamına gelmiyor. Milliyetçi duygular Doğu Avrupa ve Sovyetler BirliğÎ'nde komünizmin yasaklan nedeniyle tatmin olmadan uykuya dalmıştı, ama kısa süre önce serbest kalıp öne çıktılar. Asıında Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte Avrupa'da daha yoğun milliyetçi anlaşmazlıklar beklenebilir. Ulusa! ve etnik grupların kendi egemen ve bağımsız varlıkları için uzun süredir yapamadıkları şekilde seslerini yükselttiği bu örneklerde, milliyetçilik yaygınlaşan demokratikleşmenin zorunlu bîr bileşenidir. Yugoslavya'da iç savaş Slovenya, Hırvatistan ve Sırbistan'daki 1990'daki özgür seçimlerin ardından başladı. Seçimlerde Slovenya ve Hırvatistan'da bağımsızlık talep eden, komünist olmayan hükümetler İktidara gelmişti. Çokuluslu devletlerin dağılması kanlı altüstlüklere gebedir.

Çeşitli ulusal toplulukların tamamen içice geçmiş olması bu tehlikeyi daha da artırıyor. Sovyetler BirliğÎ'nde Örneğin 60 milyon kişi (bunların yansı. Rus'dur) anayurdunun dışında yaşıyor, Hırvatistan'da Sırplar nüfusun sekizde birini oluşturuyor. SSCB'de daha şimdiden büyük göç dalgalan yaşandı, bağımsızlığını elde eden cumhuriyetlerin sayısı arttıkça göçler daha da büyüyecektir. Yeni milliyetçilik, Özellikle görece daha düşük, toplumsal ve ekonomik gelişme düzeyinde bulunan bölgelerde olasılıkla daha ilkel; hoşgörüsüz ve şoven, belki de dışa karşı saldırgan olacaktır .W)

Ayrıca eski ulus-devletlerdekİ küçük dil grupları seslerini yükseltecek ve özel bir kabul görme talep edeceklerdir.

Şimdi Slovaklar Çekler'in yanı sıra kendi kimliklerinin de kabul edilmesini talep ediyor. Quebec'deki Franko-Kana-dalılar'a liberal Kanada'daki barış ve refah yetmiyor olsa gerek ki, ek olarak kültürlerinin korunmasını istiyorlar. Kürtler, Estonlar, Osetler, Tibetliler, Slovenler ve daha birçok halk bağımsızlık istiyor. Yeni ulus-devletlerin sayısı potansiyel olarak sınırsız gibi görünüyor.

Milliyetçiliğin bu .yeni görünüş biçimlerine gerçekçi bir şekilde bakmak gerekiyor. Bir kere, milliyetçiliğin en yoğun biçimleri, ağırlıklı olarak Avrupa'nın en az modernleşmiş kısımlarında; öncelikle Balkanlar ve çevresinde ve eski Rus İmparatorluğu'nun güney bölgelerinde görülecek gibidir. Bunlar büyük bir olasılıkla, Avrupa'nın daha eski milliyetçiliklerinin yukarıda anlatıldığı gibi daha hoşgörülü bir yönde gelişmesini etkilemeyecek şekilde parlayıp sönecektir. Kafkaslar'daki halklar daha şimdiden tanımsız bîr vahşet örneği verdiler. Buna karşılık Kuzey Avrupa'daki, Çe-koslavakya, Macaristan, Polonya ve Baltık devletlerindeki milliyetçi hareketlerin, liberalizmle bağdaşmayacak bir saldırganlık geliştirebileceğinin şimdilik bir belirtisi yoktur. Elbette Çekoslavakya gibi mevcut bir devlet bölünebilir ya da Polonya ile Litvanya arasında sınır anlaşmazlıkları çıkabilir; ama bunlar, dünyanın başka bölgelerinde olduğu gibi bir politik şiddet sarmalına dönüşmek zorunda değildir. Bunlar ayrıca ekonomik bütünleşme baskısı tarafından da dengelenecektir.

İkinci olarak, milliyetçi çatışma ocakları Avnıpa ve dünyada barış ve güvenlik üzerinde, 1914'de olduğundan daha az bir etkide bulunmaktadır. O zaman bir Sırp milliyetçisi Avusturya-Macaristan veliahtını öldürerek Birinci Dünya Savaşı'nı başlatmıştı. Şimdi ise Yugoslavya dağılıyor, özgürlüğüne yeni kavuşmuş Macaristan ve Romanya Transilvan-ya'daki Romen azınlığın statüsü konusunda bitmek bilmeyen bir anlaşmazlık içinde; ama Avrupa'da, kendi stratejik konumunu.iyileştirmek için böylesi anlaşmazlıklardan yararlanmayı deneyecek büyük bir güç artık yok. Tersine Avrupa'daki ileri devletlerin çoğu, çok büyük insan haklan ihlalleri ya da kendi yurttaşlarının tehdit edilmesi söz ko-330

nusu değilse, ne olursa olsun bu tür anlaşmazlıklara müda-hele etmekten yana görünmüyor. Bir zamanlar Birinci-Dünya Savaşı'nın başladığı Yugoslavya'da iç savaş var, ülke dağılıyor. Öteki Avrupa devletleri ise bu arada sorunu-. nun nasıl ele alınması gerektiği konusunda ve herşeyden önce Yugoslavya'nın Avrupa güvenliğinin büyük sorunlarından yalıtlanması gerektiğine ilişkin dikkat çekici bir görüş birliği oluşturdular/161

Üçüncü olarak, Sovyetler Birliği'ndeki ve Doğu Avru-pa'daki yeni milliyetçi çatışmaların sadece geçici olgular olduğu açık olmalıdır. Bunlar komünizmin çökmesinden sonra bu bölgede oluşan yeni ve genel (ama evrensel değil) demokratik bir düzenin doğum sancılarıdır. Yeni ulus-devletlerin çoğunun liberal demokratik olacağını beklemek için haklı nedenler vardır. Bunların milliyetçilikleri şu sıra bağımsızlık mücadelesinin damgasını taşıyor, ama giderek olgunlaşacak ve sonunda Batı Avrupa'da olduğu gibi bir "Türkleşme"

sürecinden geçecektir.

Ulusal kimliğe dayalı yasallık ilkesi İkinci Dünya Sa-vaş'mdan sonra Üçüncü Dünya'da da kök saldı. Bu, Üçüncü Dünya'da Avrupa'da olduğundan daha sonra gerçekleşti, çünkü sanayileşme ve ulusal bağımsızlık da aynı şekilde gecikmişti; ama etkileri Avrupa'dakinin hemen hemen aynısı oldu. 1945 sonrasında Üçüncü Dünya'da çok az biçimsel demokrasi olmakla birlikte, yaklaşık bütün ülkeler, hanedan ya da din temelli yasallıktan uzaklaşıp ulusal özbe-lirleme ilkesine yöneldiler. Milliyetçilik burada daha yeni olduğundan, Avrupa'daki eski, yerleşik, özbilinçli milliyetçiliğe oranla daha çok kendini kanıtlama peşindeydi. Örneğin pan-Arap milliyetçilik, tıpkı geçen yüzyılda İtalya ya da Almanya'nın milliyetçiliğinin olduğu gibi, ulusal birlik çabasından çıktı, ama hiçbir zaman politik bakımdan bütünleşmiş tek bir Arap devletinin oluşmasıyla tamamlanamadı.

Üçüncü Dünya'daki milliyetçi hareketler uluslararası çatışmaların yumuşamasına da bir yerde katkıda bulundu. Ulusal özbelirleme ilkesi genel olarak kabul edildiği için -bu, mutlaka serbest seçimlere dayalı bir biçimsel özbelirle-332

menin mevcut olduğu değil, daha çok ulusal grupların kendi geleneksel.yurtlarında özgürce yaşama hakkı anlamına geliyor-, topraklarını genişletmek isteyen bir saldırganın fazla şansı yoktur. Üçüncü Dünya milliyetçiliği, teknoloji ya da gelişmenin mevcut düzeyinden bağımsız olarak, her yerde zafere ulaşmış gibi görünüyor: Fransızlar Vietnam ve Cezayir'den çıkarıldı, ABD Vietnam'da, SSCB Afganistan'da, Libyalılar Çad'da, Vietnamlılar Kamboçya'da ka-Iamadı.<J7> Uluslararası sınır değişiklikleri 1945'deh sonra, devletlerin topraklarını emperyalist ataklarla büyütmek istemesinden çok, ancak -1971'de Pakistan ve Bangladeş'de olduğu gibi- devletler ulusal sınır çizgileri boyunca bölündüğünde söz konusu oldu. Gelişmiş

ülkelerin birbirinin toprağını işgal etmesinin kârlı olmaktan çıkmasının bir nedeni de, savaş harcamalarının ve düşman bir halka hükmetmenin maliyetinin hızla artmış olması ve bir ülkenin kendi ekonomik gelişmesinin refah için daha kolay ulaş.ıla-bilir bir kaynak haline gelmiş olmasıdır. Aynı şey büyük ölçüde Üçüncü Dünya ülkeleri arasındaki çatışmalar için de geçerlidir0'"

Milliyetçilik Üçüncü Dünya'da, Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde Avrupa ya da Amerika'da olduğundan daha duygu yüklüdür ve buralarda daha uzun bir süre devam edecektir. Buralardaki yeni milliyetçiliğin yoğunluğu, gelişmiş liberal demokrasilerde birçok insanın, kendi ülkesinde giderek azaldığının farkında olmaksızın, milliyetçiliğin çağımızın kalıcı bir özelliği olduğu sonucuna varmasına neden oldu. İnsanların, tam da milliyetçilik gibi bu. kadar genç bir tarihse} olgunun geleceğin toplumsal politik sahnesinde her zaman yer alacağını düşünmesi ilginçtir. Ekonomik kuvvetler, sınırsa! engeller yerine ulusal engeller geçirerek ve süreç içinde dil bakımından homojen, merkezi birimler yaratarak milliyetçiliği desteklemişti.

Ama şimdi aynı ekonomik kuvvetler, bütünleşmiş tek bir dünya pazarı yararına ulusal engellerin kaldırılmasını talep ediyor. Milliyetçiliğin politik bakımdan şimdiki ya da bir sonraki kuşakta ölmeyecek olması, onun sonsuza kadar yaşayacağı-anlamına gelmiyor.

Demokratik olmayan devletler arasında hâlâ güç politikası geçerli. Üçüncü Dünya1 da sanayileşmenin ve milliyetçiliğin ortaya çıkmasının görece geç kalması, bir yanda gelişmekte olan ülkelerin büyük bölümü, karşı yanda sanayileşmiş demokrasiler olmak üzere devletlerin tamamen farklı davranmasına yol açacaktır.

Gözle görülebilir gelecekte dünya; bir yanda tarih sonrası bir bölüm, karşı yanda hâlâ tarihin gidişiyle bağlı bir bölüm olmak üzere iki bölüme ayrılacaktır,"1 Tarih sonrası, dünyada devletler ekonomik partnörler olarak ilişkiler kuracak, güç politikasının eski kuralları önemini yitirecektir. Bir ekonomik güç olarak Almanya'nın ağırlıkta olduğu, ama komşularının buna rağmen kendilerini bir tehdit altında hissetmediği ve özel askeri savunma önlemlerine başvurmadığı, askersel yarışma pek görülmezken ciddi bir ekonomik rekabetin gündemde olduğu çok kutuplu, demokratik bir Avrupa bir hayal değildir. Tarih sonrası dünya gene ulus-devletlerden oluşmaya devam edecek, ama tek tek devletlerin milliyetçiliği liberalizmle barışık olacak ve ifadesini genellikle salt özel yaşamda bulacaktır. Bu arada pazarların ve üretim tarzlarının tekdüzeleşmesiyle ekonomik rasyonalizm, egemenliğin birçok geleneksel özelliğini ortadan kaldıracaktır.

Öte yandan dünyanın hâlâ tarihe bağlı kalmaya devam eden bölümü güç politikasının eski kurallarının geçerli olduğu, çok sayıda dinsel, ulusal ve ideolojik çatışma içinde kalacaktır. Irak ve Libya gibi ülkeler gene komşu devletleri işgal edip kanlı kavgalara tutuşacaktır. Tarihsel dünyada ulus-devlet gelecekte de politik özdeşleşmenin merkezi olmaya devam edecektir.

Tarih sonrası dünya ile tarihsel dünya arasındaki çok çabuk değişen sınırın tanımlanması güçtür. Sovyetler Birliği bir kamptan ötekine geçişte yalpalıyor. SSCB'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan devletlerin bir kısmı liberal demokrasiye geçişi başaracak, bir kısmı da başaramayacak gibi görünüyor. Tienannmen Meydanı'ndakİ kanlı katliamdan sonra Çin demokratik bir hükümet biçiminden oldukça uzaklaştı, ama ekonomik reformun başlangıcından bu yana Çin dış politikası bîr bakıma giderek burjuvalaşıyor. Şu andaki Çin yönetimi ekonomik reform konusunda

zamanı geri çevirmenin mümkün olmadığının herhalde farkındadır. Çin uluslararası ekonomiye açık kalmaya devam edecektir. Bu durum, iç politikada maoizmin bazı özelliklerini yenien canlandırmayı deneseler de, Çinlilerin maoist bir dış politikaya geri dönmelerini engelliyor. Latin Ameri-ka'daki Meksika, Brezilya- Arjantin gibi büyük devletler, son kuşak içinde tarihsel dünyadan tarih sonrası dünyaya geçtiler. Bunlarda bir geri dönüş her zaman için mümkün olsa da, bu devletler günümüzde öteki demokratik sanayi ülkeleriyle karşılıklı bir ekonomik bağımlılık içindedir.

Tarihsel dünya İle tarih sonrası dünya bir çok bakımdan paralel ama ayrı bîr yaşam sürdürecektir. Arada çok az bir alışveriş olmakla birlikte, birçok temas noktası bulunacaktır. Bunların en önemlisi petroldür. Irak'ın Kuveyt'e girmesinin yol açtığı krizin nedeni de son çözümlemede petroldü. Petrol çıkarımı tarihsel dünyada odaklanmıştır, arma petrol tarih sonrası dünyanın ekonomik esenliğinde belirleyici bir rol oynamaktadır.

70'li yıllardaki petrol krizi sırasında bir çok mala ilişkin olarak, dünya çapında artan bir karşılıklı bağımlılıktan söz ediliyordu; ancak petrol gene de, üretimi, pazarın politik nedenlerden manipule edilmesini ya da yıkılmasını mümkün kılacak kadar yoğunlaşmış olan biricik mal olmaya devam ediyor. Petrol piyasasının yıkılması tarih sonrası dünya için muazzam yıkıcı ekonomik sonuçlar doğurur. İkinci temas noktası göçlerdir.

Bu şu anda petrol kadar belirgin değildir, ama uzun vadede belki daha da sorunlu olacaktır. Bugün yoksul, istikrarsız ülkelerden politik bakımdan istikrarlı, zengin ülkelere sü-

rekli insan yığınları akıyor ve gelişmiş dünyadaki devletlerin hemen hemen hepsi bundan etkileniyor. Göç dalgası son zamanlarda daha da yükseldi ve tarihsel dünyadaki politik altüstlükler sonucunda bu, bir gecede dev bir sele dönüşebilir. Sovyetler Birliği'nin dağılması, Doğu Avru-pa'daki etnik kökenli büyük rahatsızlıklar ve reforme olmamış bir komünist Çin tarafından Hongkong'a el konulması gibi olaylar, tarihsel dünyadan tarih sonrası dünyaya muazzam göç hareketlerine yol açabilir. Gelişmiş ülkeler göç dalgasını geri püskürtmek isteyebilir ya da yeni göçmenler politik sisteme girmiş ve ev sahiplerini çatışmaya zorluyor olabilirler. Bu nedenle,

tarih sonrası devletlerin tarihsel dünya ile ilgilenmeye devam etmesi gerekecektir.

Tarih sonrası ülkeler göçmen dalgasını durdurmada büyük güçlüklerle karşı karşiyalar. Bunun en azından iki önemli nedeni var: Birincisi, yabancıları geri çevirmek için ırkçı ya da miliiyetçi olmayan ve liberal demokrasiler olarak bağlı bulundukları evrensel hukuk ilkelerini zedelemeyen adil düzenlemeler bulmada zorlanıyorlar. Bütün gelişmiş demokrasiler yabancı alımını bîr tarihte bir şekilde sınırlamıştır, ama bu konuda vicdanları pek rahat değildir.

İkinci neden ekonomiktir. Yaklaşık bütün gelişmiş ülkeler niteliksiz ya da az nitelikli işçi eksikliği çekmiştir ve üçüncü Dünya bu konuda tükenmez bîr depodur. Bütün düşük ücretli işlerin dışarı aktarılması da mümkün değildir. ' Nasıl erken kapitalizm içerde yüksek işgücü hareketliliğine sahip birleşik ulus-devletlerin gelişmesini kolaylaştirdıysa, bütünsel dünya pazarındaki ekonomik rekabet de, bölgesel işgücü piyasalarının bütünleşmesini teşvik edecektir.

İki dünya arasındaki son temas noktası, dünya düzenine ilişkin sorunlarla bağlıdır. Komşuları olan belli tarihsel devletlerin kendileri için oluşturduğu bireysel somut tehditleri dikkate almanın da ötesinde, birçok tarih sonrası devlet, belli teknolojilerin çatışma ve şiddete özellikle eğilimli olan tarihsel dünyada yayılmasını engellemede ortak bir çıkar görecektir. Şu sıra söz konusu olan, nükleer silahlar, balistik füze sistemleri, kimyasal ve biyolojik silâhlar ve benzerleridir. Gelecekte, teknolojilerin düzensiz yayılması sonucu ekolojik çıkarlar da tehdit altına girebilir ve dünya düzeninin sorunları haline gelebilir. Eğer tarih sonrası dünya tarihsel dünyadan gerçekten farklı davranırsa, tarih sonrası demokrasiler kendilerini dış

tehditlere kar^ı korumada ortak bir çıkar görebilir ve demokrasinin şu anda bulunmadığı ülkelerde kökleşmesini desteklerler.

Yetmişli ve seksenli yıllarda demokrasinin dinamizmi gene artmış olmakla birlikte, uluslararası ilişkiler açısından salık verici öğreti olarak gerçekçi perspektif hâlâ önem taşımaktadır. Tarihsel dünya politikayı hâlâ gerçekçiliğin ilkelerine göre yürütüyor ve dünyanın bu bölümüyle bir işi olduğunda tarih sonrası dünya da bu yöntemlere baş vurmak-zorunda

kalıyor. Demokratik, ve demokratik olmayan devletler arasındaki ilişkiler endişe ve güvensizliğin damgasını taşıyor. Ekonomi alanındaki karşılıklı bağımlılığın artmasına rağmen, bu ilişkilerde son çare olarak şiddete baş vurma gündemde kalmaya devam ediyor.

Dünya politikasını betimleyici kuram olaraksa, gerçekçiliğin ömrü dolmuştur. Bütün devletlerin tarihte her zaman güvensizlik içinde yaşadığı ve sürekli güçlerini azamileştirmeye çalıştığı iddiası, ciddi bir sınamaya dayanmaz. Tarihsel süreç, emperyalizm ve savaş için aynı şekilde haklı gerekçeler bulan hanedan, din, millet ya da ideolojiye dayalı bir dizi yasallık kavramı geliştirmiştir. Modern liberalizmden önceki bütün yasalhk -

türleri şu ya da bu şekilde efendi ve uşak ilişkisine dayanıyordu; bir bakıma toplum sistemi emperyalist politikayı hazırlıyordu. Tarihin gidişi içinde yasalhk kavramları gibi uluslararası ilişkiler de değişti. Savaş ve emperyalizm tarihin değişmez faktörleriydi, ama savaşların amacı her çağda farklıydı. Devletlerin farklı zamanlardaki ye farklı yerlerdeki davranışlarında hep aynı kalan bir "nesnel" ulusal çıkardan çok, o sıra etkili olan yasalhk ilkesi ve bunu yorumlayan tek tek insanlar tarafından tanımlanaa çok çeşitli ulusal çıkarlar söz konusuydu.

Liberal demokrasi, insanları kendilerinin efendisi haline getirerek efendi ve uşak ilişkisine son verir. O

nedenle liberal demokrasilerin dış politikalarında tamamen farklı hedefler izlemesi son derece doğaldır.

Tarih sonrası dün-

yada barışın egemen olmasının nedeni, önemli devletlerin ortak bir yasallık ilkesine sahip olması değildir.

Bu, geçmişte de, örneğin Avrupa'dakİ bütün devletler'krallık ya da imparatorlukken de vardı. Barış daha çok demokratik ya-sallığın özgüi özünden kaynaklanır, çünkü İnsanın kabul görme arzusunu yalnızca bu tatmin edebüir.

Demokratik ve demokratik olmayan devletler arasındaki mevcut farklar ve liberal demokrasinin bütün dünyaya yayılmasını getirecek evrensel bir tarihsel sürecin mümkün olması, Amerikan dış politikasının,, anlatımını insan haklan sorunlarına ve "demokratik değerler"e gösterilen ilgide bulan geleneksel ahlâkçılığının tamamen haklı olduğunu göstermektedir. m Henry Kissinger 1970'lerde Sovyetler Biriiğİ ve Çin gibi komünist devletlerden devrimci taleplerde bulunmanın ahlaken yerinde olduğunu, ama bu silahsızlanma ya da bölgesel çatışmalara çözüm bulma gibi sorunlarda "gerçekçi" bir karşılıklı anlayışı engellediği için, pratikte akıllı birşey olmadığını öne sürüyordu. Başkan Ronald Re-agen 1987'de Sovyetler Birliğİ'ni Berlin Duvan'nı kaldırmaya çağırdığında sert bir şekilde eleştirildi. En çok eleştiri Almanya'dan yükseldi. Ama sonunda demokrasi yolundaki bir dünyada, Sovyetler Birliğİ'nin yasallığına ilişkin bu devrimci kuşkunun yalnızca ahlaken doğru olmakla kalmayıp, politik bakımdan da akıllı olduğu ortaya çıktı, çünkü bu çağrılar o zaman henüz komünist olan devletlerde yaşayan insanların kısa bir sür-e sonra dile getirdiği özlemlerle uyum içindeydi.'

Güçlü, hatta kimi yerde nükleer silâh sistemlerine sahip demokratik olmayan devletlere yönelik askeri bir meydan okumayı kimse savunacak değildir. Doğu Avrupa'dakİ 1989'daki gibi devrimler ise ender, hatta işitilmemiş olaylardır. Bir demokrasi dış politikasını belirlerken, uğraşmak zorunda olduğu bütün diktatörlüklerin gözle görülür gelecekte yıkılacağından yola çıkamaz. Demokratik devletler, öteki devletlerin gücünü değerlendirirken, yasallığın da gücün bir biçimi olduğunu ve birçok devletin görünürdeki gücünün altında derin iç politik sorunlar yattığını dikkate almalıdır. O nedenle, dost ve düşmanını ideolojik ölçütlere 338

-yani demokratik olup olmadıklarına göre- seçen demokrasiler, uzun erimde büyük bir olasılıkla daha güçlü ve kah-cı müttefiklere sahip olacaktır. Düşmanlarla İlişkilerde aradaki ahlâki ayrımları unutmamalı ve insan hakları sorunlarının güç politikası yüzünden hasır altı edilmesine izin

vermemelidirler.(3> ABD'nin ve öteki demokrasilerin, demokrasinin dünyadaki etki alanım korumada ve olanaklı ve -akla uygun görülen yerde bunu genişletmede uzun erimli çıkarı vardır. Eğer demokratik devletler kendi aralarında mücadele etmezse, tarih sonrası dünya sürekli olarak genişleyecek ve daha barışçı ve daha zengin olacaktır.

Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki komünizmin çökmüş ve Varşova Paktı'nın dolaysız askeri tehdidinin tamamen uçup gitmiş olması, bizi gelecek konusunda ilgisiz kılmamalıdır. Çünkü Batı'nın, dünyanın bu bölümünde yeniden canlanacak ya da birleşik bir Almanya'dan veya ekonomiye egemen bir Japonya'dan kaynaklanacak yeni bir tehdit karşısında uzun erimli güvenli olabilmesi, ancak bu ülkelerde istikrarlı demokrasiler kurulmasına bağlıdır.

Demokratik devletlerin demokrasiyi ve uluslararası barışı desteklemek için işbirliği yapması gerektiği düşüncesi, liberalizmin kendisi kadar eskidir. Ebedi Barış Üzerine ve Dünya Yurttaşlığı Açısından Genel Bir Tarih Fikri başlıklı ünlü yazılarında, Immanuel Kant, demokratik devletlerin hukuk devleti ilkelerine göre örgütlenecek uluslararası bir ittifakını önermişti. Kant, uluslar arasındaki savaş durumunun, insanın doğa durumundan sivil topluma geçişle kazandıklarını büyük ölçüde yeniden yok ettiği görüşündeydi; "

silâhlanmış alçak yaratıkların bütün güçlerini en çok da (savaşa) hazır olma durumunu sürekli koruma zorun-luğu yüzünden... doğal yeteneklerin tam gelişmesi engellenmektedir" diyordu.wKant'ın uluslararası ilişkiler üzerine yazıları daha sonra modern liberal enternasyonalizmin düşünsel temelim oluşturdu. Kant'ın devletler birliği Amerika'nın Uluslar BİrIiği'ni, daha sonra da Birleşmiş. Mületler'i kurma çabalarını esinlendirdi. Daha önce de belirtildiği gibi, gerçekçilik savaş sonrasında bu tür bir liberal enternas-339

yonaüznıin bir çok bakımdan pan zehiri oldu. Gerçekçi okulun temsilcileri, uluslararası güvenlik sorununun çözümünün uluslararası hukuktançok güçler dengesinde yattığını savunuyordu.

Uluslar BirlİĞi'nin ve Birleşmiş Milletler'in, önce Musso-Iini, Japonlar ve Hitler, sonra da Sovyet yayılma politikasının provokasyonları karşısında kollektif bir güvenlik sağlayamamış olması, enternasyonalizmi ve1

genel olarak uluslararası hukuku lekeledi. Ama birçok kişi Kant'ın görüşünü pratiğe geçirmede baştan beri yetersiz kalınmasının asıl nedeninin, Kant'ın ilkelerinin bütünüyle İzlenmemesi olduğunu görmedi.'" Kant'ın,

"Ebedi Barış Üzerine İlk Nihai Makalesinde, devletler sistemindeki devletlerin cumhuriyetçi bir anayasaya sahip olması, yani liberal demokrasiler olması gerektiği belirtil i r.t6) "İkinci Nihai Makale"ye göre, "devletler hukuku...özgür[yani cumhuriyetçi anayaslara sahip] devletlerin .federalizmi üzerinde yükselmelidir.n(Tı Kant'ın gerekçesi basittir: Cumhuriyetçi ilkelere göre Örgütlenmiş devletler büyük bir olasılıkla birbirleriyle savaşmaz, çünkü kendi kendilerini yöneten halklar savaşın faturasını kabul etmeye zorbalık rejimlere oranla çok az eğilimlidir. Ve uluslararası bir federasyon işlevi olabilmek için oitak liberal hukuki temellere ihtiyaç duyacaktır. Uluslararası hukuk ulusal hukukun büyütülmüş kopyasıdır.

Birleşmiş Milletler daha baştan bu önkoşullara uygun değildi. BMÖ Bildirgesinde "özgür uluslar" kavramı değil de, bundan daha zayıf bir ilke olan, "bütün üyelerin egemen eşit haklılığı" yer aldı.(8> Böylece Birleşmiş Milletler üyeliği egemenlikle ilgili belli biçimsel asgari talepleri yerine getirenler ülkeye açılmış

oldu. Örneğin, Stalin'İn Sovyetler Birliği örgütün kurucu üyelerinden biriydi, Güvenlik konseyi üyesiydi ve konseyin kararlarını veto etme hakkına sahipti. Sömürgelerin çözülmesinden sonra yeni üçüncü Dünya devletlerinin renkli bir karışımı Genel Ku-rul'u doldurdu. Bunlar Kant1 in liberal ilkelerinin çok'azını benimsiyordu. Birleşmiş Milletleri ise hoşgörüsüz politik programlarını gerçekleştirmede yararlı bir araç olarak görüyorlardı. Adil bir politik düzenin ilkeleri ya da hakların 340

özüne ilişkin bir mutabakat olmadığı için, Birleşmiş Milletler'in özellikle kollektif güvenlik gibi kritik bir alanda kuruluşundan bu yana gerçeten kayda değer birşey başaramamış olması şaşırtıcı değildir. Aynı şekilde Amerikan halkının Birleşmiş Milletler'e hep kuşkuyla bakmış olmasından da şaşılacak birşey yoktur.

BMÖ'nün önceli olan Uluslar Birliği, 1933'de Sovyetler Birliği'ni de üyeliğe kabul etmiş olmasına karşın, üye-devletlerin politik karakteri

bakımından daha homojendi. Ama devletler sisteminin büyük ve önemli üyeleri, Almanya ve Japonya demokratik olmadıkları ve Uluslar Birlİği'nin kurallarına uymak istemedikleri için, Örgütün kollektif güvenlik ilkelerini geçerli kılma yeteneği son derece zayıflamıştı.

Aradan geçen süre içinde Soğuk Savaş sona erdi, Sovyetler Birliği ve Çin'de az ya da çok başarılı reform hareketleri gündeme geldi ve böylece Birleşmiş Milletleri uzun bir süre zayıflatmış önemli bir etken, kısmen de olsa aşılmış oldu. Kuveyt'in işgalinden sonra Güvenlik Konsey'inin geçmişte eşi görülmedik bir biçimde Irak'a karşı ekonomik yaptırımlar getirmesi ve zor kullanımını onaylamış, uluslararası eylemlerin gelecekte nasıl olabileceği konusunda bir fikir vermektedir. Ama_ Güvenlik Konseyi hâlâ Rusya ve Çin gibi bütünüyle reforme olmamış güçler tarafından yaralanabilir bir durumdadır ve Genel Kurul'da hâlâ özgür olmayan uluslar ağırlıktadır. Birleşmiş Milletler'in gelecek kuşakta "yeni dünya düzeni" için bir temel olacağı gerçekten kuşkuludur..

Önceki uluslararası Örgütlerin ölümcül eksikliklerini taşımayan, Kant'ın ilkelerine dayalı bir uluslar birliği yaratılmak istenirse, BMÖ'den çok NATO'ya yönelmek, açıktır ki, daha doğru olacaktır. Bu durumda söz konusu olan, liberal ilkelere ortak bağlılıklarının birleştirdiği, gerçekten özgür ülkelerin bir birliği olacaktır.

Böylesi bir birlik, dünyanın demokratik olmayan bölümünden gelecek tehditlere karşı kendi kollektif güvenliğini korumak için askeri eylemlere çok daha kolay başvurabilecektir. Bu birliğin üyeleri kendi aralarındaki ilişkilerde ise kolaylıkla uluslararası hukuk kurallarına bağlı kalabilir. Soğuk Savaş sırasında, 341

üyelik İçin temel önkoşul olarak liberalizmi kabul eden; NATO, Avrupa Topluluğu, OECD, G-7 devletleri, GATT gibi örgütlerin öncülüğünde, bir bakıma önceden planlamadan, Kant'ın anlamında bir İiberal uluslararası düzen oluşmuştu. Günümüzde demokratik sanayi ulusları, karşılıklı ekonomik İlişkilerini düzenleyen bağlayıcı bir hukuksal anlaşmalar ağıyla birbirlerine bağlıdır. Sığır eti kotaları ya da Avrupa para birliğinin ayrıntıları üzerine politik anlaşmazlıklara düşüyor ya da Libya veya Arap-İsrail anlaşmazlığı karşısındaki, tutum konusunda kavga ediyor olsalar da,

demokrasiler arasındaki böylesi anlaşmazlıkları çözmek için zora baş vurulabileceği kesinlikle düşünülemez.

ABD ve öteki liberal demokrasiler, komünizmin çökmesinden sonra içinde yaşadıkları dünyanın eski JeopY>litik dünyaya giderek daha az benzediğini ve tarihsel dünyanın kural ve yöntemlerinin tarih sonrası dünyadaki yaşama uymadığını kavramak zorundadır. Tarih sonrası dünyanın devletleri, ağırlıklı olarak, rekabet ve yenilikçilik yeteneğini artırmak, İç ve dış açıklar, tam istihdamı sağlamak, ağır çevresel sorunların birlikte çözülmesi gibi ekonomik sorunlarla uğraşmak zorunda kalacaklar. Başka bir deyişle, bu ülkeler kendilerinin bundan dört yüz yıl önce başlamış olan burjuva devrimlerinin mirasçısı olduklarını kavramak zorundadır. Tarih sonrası dünyada, konfor içinde bir varlık sürdürme arzusu, bir saygınlık savaşında hayatını tehlikeye atma arzusundan daha üstündür; evrensel, rasyonel kabul görme, efendilik arzusunun yerine geçmiştir.

Çağdaşlarımız, tarih sonrası dünyaya henüz ulaşıp ulaşmadığımızı, kabul görme peşindeki büyük imparatorlukların, diktatörlüklerin ya da doymamış milliyetçi arzuların uluslararası politikada gene etkin olup olmayacağını veya çölden esen kum fırtınaları gibi gelecek yeni dinlerin çıkıp çıkmayacağını İstedikleri kadar tartışabilir. Ama belli bir noktada, 20. yüzyılın korkunç fırtınalarına karşı zorunlu bir sığınak olarak kurmuş oldukları tarih sonrası evde, uzun vadede de hoşnutluk içinde yaşayıp yaşayamayacaklarını da sormak zorunda kalacaklardır. Gelişmiş dünyada pratikte bugün herkes, liberal demokrasinin, en önemli hasımları

olan faşizm ve komünizme oranla çok daha tercih edilir olduğunu görüyor. Ama liberal demokrasi kendi başına da arzu edilir midir? Yoksa aslında liberal demokrasi de bize tam bir hoşnutluk sağlayamaz mı?

Acaba liberal düzenin özünde, son faşist diktatör,* son burnu büyük general ve son komünist parti yetkilisi de yeryüzünden silindikten sonra da varlığını sürdürecek çelişkiler var mı? Kitabın son kısmında bu soruyu ele alacağız.

o <

e- E

27

Özgürlük Aleminde

İçinde insanların ("sınıfların"), kabul görme uğruna birbirleriyle ve emekleriyle doğaya karşı mücadele ettiği gerçek anlamda tarih, Marx'a göre "zorunluluk âlemi"dir.; bunun ötesinde, (birbirlerini önkoşulsuz kabul eden) insanların karşılıklı mücadele etmediği ve mümkün olduğu kadar az çalıştığı "özgürlük âlemi" başlar.

- Alexandre Kojeve, Hegel Okumasına Giriş "

Yukarıda daha önce evrensel bir tarih yazma sorununu tartışırken, amaca yönelik, doğrusal tarihsel dönüşümlerin bir ilerleme anlamına gelip gelmediği sorusunu bir kenara bırakmıştık. Eğer tarih her durumda-bizi liberal demokrasiye çıkarıyorsa, bu soru liberal .demokrasinin ve onun temelindeki özgürlük ve eşitlik ilkesinin kalitesine ilişkin bir soru haline gelir. Sağduyu, liberal demokrasinin 20. yüzyıldaki en önemli rakiperi olan faşizm ve komünizm karşısında birçok üstünlüğe sahip olduğunu söylüyor ve bize miras kalmış değer ve geleneklere olan bağlılığımız, demokrasiyi kayıtsız şartsız yüceltmemizi gerektiriyor. Ne var ki, eleştirisîz yandaşlıkla ya da eksikliklerin gizlenmesiyle demokrasi davasına gereğince hizmet edilemez.

Tarihin sonuna gelip gelmediğimiz sorusunu eksiksiz yanıtlayabilmek için, önce demokrasiye ve" onun yetersizliklerine daha yakından bakmamız gerekiyor.

Demokrasinin yaşam gücü üzerine dış politika kategori-leriyle düşünmeye alıştık. Örneğin Jean-François Revel, de-347

mokrasİnin en büyük zayıflığının, kendisini keyfî, totaliter diktatörlüklerin oluşmasına karşı korumadaki yeteneksizliği olduğunu söylüyor. Diktatörlük tehdidinin azalıp azal-madığı ya da ne kadar azaldığı bizi daha hayli

uğraştıracak, çünkü hâlâ otoriter hükümet sistemleri, teokrasiler ve hoşgörüsüz milliyetçi hükümetlerle dolu bir dünyada yaşıJ yoruz. Ama önce, liberal demokrasinin rakiplerini yenilgiye uğrattığından ve gözle görülebilir gelecekte varlığını tehdit edecek dış tehditlere hedef olmayacağından yola çıkmak İstiyoruz. Avrupa ve Amerika'daki istikrarlı geleneksel liberal demokrasiler kendi başlarına sınırsız ayakta kalabilir mi, yoksa onlar da, komünist devletler gibi içten içe çürüyüp birgün çökecek mi?

Kuşkusuz liberal demokrasilerde işsizlik, çevre kirlenmesi, uyuşturucu bağımlılığı, suçluluk gibi birçok problem var. Bu dolaysız sorunları bir an İçin bir kenara bırakırsak, şu som gündeme gelir: Liberal demokraside başka, daha derin hoşnutsuzluk nedenleri yok mudur, burada yaşam gerçekten tatmin edici midir? Eğer böylesi "çelişkiler" keşfedemezsek, o zaman Hegel ve Kojeve ile birlikte tarihin sonuna ulaşmış

olduğumuzu söyleyebiliriz. Yok eğer çelişkilerin varlığını hissedersek, o zaman sözcüğün gerçek anlamında tarihin devam ettiği sonucuna varırız.

Bu soruyu yanıtlayabilmek için, dünyada demokrasinin sorgulanıp sorgulanmadığına ilişkin kanıtlar aramak yeterli olmaz. Bu tür kanıtlar her zaman iki anlama da gelir ve yanıltıcı olur. Komünizmin çökmüş olması da, demokrasinin gelecekte artık tehdit edilmeyeceği ve günün birinde aynı kaderi paylaşmayacağı anlamına gelmez. Daha çok, demokratik toplumu ölçmede kullanabileceğimiz tarih üstü bir ölçüte; "kendi başına İnsan"ın, bize demokrasinin zayıf noktalarını saptama olanağını verecek bir resmine ihtiyacımız var. Hobbes, Locke, Rousseau ve Hegel'dekİ "ilk in-san"la bu nedenle ilgilendik.

Kojeve, kabul görme arzusunu en önemli insan arzusu olarak gördüğü için, insanlığın tarihin sonuna ulaşmış

olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre, ilk kanlı kavgadan beri tarihi ilerleten kabul görme arzusudur.

Evrensel,

homojen devlet karşılıklı kabul görmeyi temsil ettiği ve böylece bu arzu bütünüyle tatmin edildiği için, tarih sonuna ulaşmıştır. Kojeve'in böylesi merkezi bir önem verdiği kabul görme arzusu, liberalizmin gelecek perspektiflerinin değerlendirilmesi açısından tamamen uygun bir çerçevedir; çünkü görmüş olduğumuz gibi, son yüzyılların en önemli tarihsel olgularını -dini, milliyetçiliği ve demokrasiyi- özleri ' bakımından kabul görme arzusunun çeşitli görünüş biçimleri olarak kavrayabiliyoruz. Ama Thymo^un modern toplumda nasıl tatmin olduğunu ve bu açıdan ne gibi eksiklikler olduğunu irdelersek, liberal demokrasinin amaca'

uygunluğuna ilişkin olarak, arzuyu benzer bir şekilde incelemekle elde edeceğimizden olasılıkla daha çok şey öğrenebiliriz.

Özetle tarihin sonu sorusu tbymo^un geleceği sorusuna dönüşmektedir: Liberal demokrasi, Kojeve'in Öne sürdüğü gibi, kabul görme arzusunu gerektiği gibi tatmin ediyor mu, yoksa istek tatminsiz kalıyor ve bu nedenle tamamen başka bir biçimde ortaya çıkabilir mi? Evrensel bir tarih kurgulama'yolundaki ilk denememizde İki paralel tarihsel sürece rastlamıştık: Süreçlerin biri modern doğa bilimi İle arzunun mantığı, öteki İse kabul görme arzusu tarafından yönlendiriliyordu. Her iki süreç aynı noktada, kapitalist liberal demokraside içice geçiyordu. Ama hem thymos, hem de arzu basitçe aynı toplumsal ve politik kurumlar tarafından mı tatmin ediliyor? Arzuyu tatmin edenin thymoöu tatmin edememesi ya da bunun tersi, dolayısıyla hiçbir insan toplumunun "kendi başına insan"ı tatmin edememesi söz konusu olamaz mı?

Liberalizmin sağdaki ve soldaki eleştirmenleri, liberalizm aynı anda hem tbymodu, hem de arzuyu tatmin ediyor mu, yoksa aralarında derin bir uçurum mu açıyor sorusunu gündeme getiriyorlar. Solcular, evrensel, karşılıklı kabul görme vaadinin liberal toplumlarda Özünde tam karşılanmadığını İleri sürüyor. .Bunun nedenlerine işaret etmiştik: Kapitalizmin yarattığı ekonomik eşitsizlik, eşitsiz kabul görme anlamına gelmektedir. Sağdaki eleştirmenler, liberal toplumun sorununun, kabul görmenin evrensel olmama-348

sında değil, asıl eşit kabul görmenin bir amaç sayılmasında yattığını savunuyorlar. İnsanlar özleri bakımından eşit değildir; onlara eşit davranmak insanlıklarını yadsımak anlamına gelir. Bu iddiaları sırayla gözden geçireceğiz.

Son yüzyılda sol, liberal toplumu sağdan daha sık eleştirdi. Eşitsizlik problemi liberal toplumları daha kuşaklar boyu uğraştıracak, çünkü liberalizm çerçevesinde bu sorun aslında çözümsüzdür. Ama gene de, bu sorun günümüz düzeninde, sağcıların eşit kabul görme amacının özünde doğru olup olmadığı sorusu kadar ağırlık taşımıyor.

Toplumsal eşitsizliğin iki biçimi vardır; biri insanın gelenek ve göreneklerinden, öteki doğadan ya da doğal zorunluluktan kaynaklanır. İlk biçimde eşitliği; toplumun kendi içine kapalı zümrelere ayrılması, ırk ayrımcılığı, ayrımcı yasalar, mülkiyete bağlı oy hakkı vb. gibi yasal engeller önler. Ayrıca farklı etnik ve dinsel grupların ekonomik etkinliğe değişik yaklaşması gibi, kültürel kökenli geleneksel farklılıklar vardır. Bunlar ne yasalar ve politikalar tarafından yaratılmıştır, ne de doğadan kaynaklanmaktadır.

Tam eşitliğin önündeki doğal engeller, bir topluluktaki doğal yetenek ve özelliklerin eşitsiz dağılımıyla başlar. Herkes piyanist ya da şair olamaz; aynı şekilde herkes, Madison'un da saptadığı gibi, mülk sahibi olmada aynı yeteneklere sahip değildir. Şirin oğlanlar ve güzel kızlar, eş seçiminde göze çarpmayan yaşıtlarına oranla daha avantajlıdır. Ama doğrudan kapitalist piyasanın işleyiş tarzından, ekonomideki işbölümünden ve piyasanın vahşi kurallarından kaynaklanan eşitsizlik biçimleri de vardı. Kapitalizm gibi, bu eşitsizlik biçimleri de "doğal" değildir, daha çok kapitalist ekonomik sistemden yana tercihin kaçınılmaz sonuçlarıdır. Modern ekonominin üretkenliği rasyonel bir işbölümü gerektirir ve sermayenin bir daldan ötekine, bir bölge ya da ülkeden bir başka bölge ya da üikeye kayması sonucunda kaçınılmaz olarak kazananlar ve kaybedenler olur. ,

Bütün gerçek liberal toplumlar, ilkesel olarak geleneksel eşitsizlik nedenlerini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Ayrıca kapitalist ekonomi sistemlerinin dinamiği, işgücü ta-350

lebindeki sürekli dalgalanmalar sayesinde toplumsal eşitsizliğin önündeki birçok geleneksel ve kültürel engelin kırılmasına katkıda bulunmaktadır. Bu arada Marksizm yüz yaşma ulaşmıştır ve hepimiz, eşitsizliğin genellikle kapitalist toplumların belirgin özelliği olduğunu düşünüyoruz. Aslında kapitalist toplumlar kendilerinden önceki tarımsal toplumlardan çok daha eşitlikçidir.'" Kapitalizm dinamik bir kuvvettir. Saf geleneksel toplumsal ilişkiler sorgulanır ve nitelik ve eğitime dayalı yeni tabakalar miras alınmış ayrıcalıkları ortadan kaldırır. Okuma-yazma bilmezlik gide-• rilmeden, eğitim olmaksızın, yüksek bir toplumsal hareketlilik başlamadan ve ayrıcalıklılara değil de yeteneklilere açık işyerleri olmadan, kapitalist toplumlar işlemez, en azından olabilecekleri kadar verimli olmazlar. Ayrıca bütün modern demokrasiler piyasadaki gelişmelere düzenleyici olarak fiilen müdahale ediyor, gelir dağılımında zenginlerden alıp yoksullara veriyor, ve sosyal güvenlik için bir sorumluluk üstleniyor. Demokratik devletin sosyal sorumlulukları; ABD'deki sosyal sigorta ve ilaç harcamalarına katılımdan, Almanya ya da İsveç'dekİ oldukça sık sosyal ağlara kadar uzanıyor, Kuzey Amerika devleti bütün Batı demokrasileri içinde, patriyark rolünü üstlenmeye en az eğilimli devlet gibi görünüyor, ama bu ülkede muhafazakârlar bile New Dealin sosyal yasalarını genel olarak benimsemiştir ve bunların budanması beklenmiyor.

Bütün bu toplumsal eşitlenme süreçlerinden "orta sınıf toplumu" denilen şey oluşmuştur. Adlandırma yanıltıcıdır, çünkü modern demokrasilerin sosyal yapısı hâlâ, daha çok geniş karınlı bir noel ağacı küresi şeklindeki klasik piramide benzemektedir. Ama piramidin ortası oldukça geniştir ve yüksek sosyal akışkanlık hemen hemen herkese, kendini orta tabakanın önlemleriyle özdeşleştirme ve en azından potansiyel olarak buraya ait hissetme olanağı vermektedir. Orta sınıf toplumu belli açılardan hâla oldukça eşitsiz kalmaya devam edecektir, ama eşitsizlik nedenleri yeteneklerin doğal eşitsizliğine, ekonomik bakımdan zorunlu işbölümüne ve kültüre indirgenmiş olacaktır. Kojeve'in Amerika'nın savaştan sonra Marx'ın, "sınıfsız toplum"una ulaştığı

şeklindeki saptamasını, şu anlamda yorumlayabiliriz: Toplumsal eşitsizlik bütünüyle ortadan kaldırılmış

değildir, ama hâlâ varolan engellerin hepsi de, bir bakıma "gerekli ve giderilemez"; yani işin doğasından kaynaklanan ve insan istecinden bağımsız engellerdir. Bu sınırlar içinde, böyle bir "topluma ilişkin olarak, onun marksist "özgürlük âlemine ulaştığı söylenebilir: Doğal ihtiyaçlar karşılanmaktadır ve insanlar (tarihsel ölçütlere göre) minimum çalışma karşılığında ne isterlerse alabilmektedir.01

Ama mevcut liberal demokrasilerin çoğu, toplumsal eşitliğe İlişkin bu görece düşük koşullan bile tam olarak yerine getirmemektedir. Doğadan ya da zorunluluktan çok geleneklerden kaynaklanan eşitsizlikler, arasında, kültürel kökenli olanlar kökü kazınması en zor olanlardır. Örneğin, modern Amerika'daki siyah"

"alt tabaka"nm durumu böyledir. Detroit ya da South Bronx'da büyüyen siyah bir gencin Önündeki engeller, daha buradaki okulların daha kötü olmasıyla, yani polİUk olarak tamamen çözülebilir bîr sorunla başlar.

Statünün neredeyse bütünüyle eğitimle belirlendiği bir toplumda, böyle bir çocuğun kaderi, büyük bir olasılıkla daha okul yaşına bile ulaşmadan, mühürlenmiş demektir. Ev çevresinde olanaklarını değerlendirmek için gerekli oîan değerleri kendisine aktaran hiç kimse olmadığı için, çocuk sürekli olarak

"sokak"taki yaşama çekildiğini hisseder; bu, tanıdıktır ve Amerikan orta tabakasının yaşamından daha heyecan verici görünür. Bu koşullar allında, Birleşik Devletler'de hukuken artık tamamen eşit durumda olmaları ve Amerikan ekonomisinin büyük olanaklar sunması, siyahların yaşamı açısından pek bir sonuç getirmez. Bu tür kültürel, eşitsizlik sorunları karşısında politikacılar da çeresizdir. Kaldı ki, siyah alt tabakaya yardımcı olması gereken sosyal-politik önlemlerin, ailenin altını oyduğu ve insanların devlete olan bağımlılığım artırdığı İçin, yarardan çok zarar getirdiği görüşü oldukça mantıklı görünmektedir. Bir kültür

"kurma" ve içselleşmiş ahlâki değer yargılarını değiştirme sorununu, politik olarak şimdiye kadar daha kimse çözemedi. Eşitlik ilkesi Amerika'da 1776'da getirildi, ama 20. yüzyılın doksanlı yıllarında birçok Amerikab açı-

sından bu hatâ bir gerçeklik değil.

öte yandan kapitalizmde insanlar muazzam servetler yığabilir, ama eşit kabul görme arzusu ya da isothymia tatmin olmamaya devam eder. İşbölümü etkinliklerin farklı değerlendirilmesini gerektirir: Çöpçü ya da garsonlar, işsizlerden daha çok, ama cerrah ya da futbol yıldızlarından daha az saygınlığa sahiptir. Varlıklı demokrasilerde yoksulluk sorunu, bir doğal ihtiyaçlar sorunu olmaktan çıkıp, bîr kabul görme sorununa dönüşmüştür. Yoksul ya da evsiz-barksız insanlara yapılan gerçek haksızlık, onîann fiziksel esenliğinden çok onurlarıyla ilgilidir. Hiçbir şeye sahip olmadıkları İçin toplumun geri kalan bölümü tarafından ciddiye alınmazlar; politikacılar onlarla ilgilenmez, polis ve adalet onların haklarını Ötekilerinki kadar enerjik savunmaz, özgüvene hâlâ büyük değer biçen bir toplumda iş bulamazlar ve bir iş bulduklarında da bu genellikte alçaltı-cı bir iş olur, eğitimle durumlarını iyileştirme ya da her hangi başka bir şekilde içlerinde yatan aslanı gösterme olanakları hemen hemen hiç yoktur. Zengin ve yoksul ayrımı sürdükçe ve bazı etkinlikler saygı görürken bazıları aşağılanmaya devam ettikçe, maddi zenginliğin mutlak düzeyi ne kadar yükselirse yükselsin, bu durum düzeltilemez ve durumu o kadar iyi olmayanların onurunun her gün aldığı yaralar sanlamaz. Arzuyu tatmin eden, aynı zamanda tbymoöu da tatmin edemez.

Ağır toplumsal eşitsizlikler en mükemmel liberal toplumlarda bile varlığını sürdürüyor; o nedenle özgürlük ve eşitlik sütunları arasında sürekli bir gerilim söz konusudur. Daha Tocqueville, bu gerilimin, kendisinden kaynaklandığı eşitsizlik kadar "gerek'i ve giderilemez" olduğunu kavramıştı.^ eşitsizlere "aynı onuru" verme yolundaki her çaba, öteki insanların özgürlük ve haklarını kısıtlar ve eşitsizlik toplumsal yapıda ne kadar derin köklere sahipse, bu o kadar fazla olur. Azınlık grubundan birisine sağlanan her işyeri ve üniversitede bir pozitif ayrımcılık programı çerçevesinde doldurulan her öğrenim yeri, Ötekiler İçin daha az bir yer anlamına gelir; hükümetin ulusal hastalık sigortası ya da bir hayır programı için harcadığı her dolar, özel eko-353

nomiden bir dolar eksilmesi demektir; İşçileri İşsizlikten ve firmaları iflastan kurtarma yolundaki her çaba, daha az ekonomik özgürlük anlamına

gelir. Ne özgürlük ile eşitliğin dengelenebileceği sağlam ya da doğal bir nokta, ne de iki ilkeyi aynı anda optimize etmenin belli bir yolu vardır.

Aşın bir örnek marksist modeldi; burada, yetenekleri ödüllendirmek yerine ihtiyaçlar tatmin edilerek ve İşbölümü ortadan kaldırmaya çalışılarak, doğal eşitsizlikler giderildi ve özgürlüğün zararına sosyal eşitliğin aşırı bir biçimi desteklendi. Gelecekte "orta sınıf toplumu"nun ötesinde bir sosyal eşitlik gerçekleştirmeyi deneyecek herkes, marksist deneyin iflasıyla hesaplanmak zorundadır. Çünkü görüldüğü kadarıyla "gerekli ve giderilemez" farklılıkları gidermek için son derece güçlü bir devletin oluşması gerekiyor. Çin komünistleri ve Kamboçya'daki Kızıl Khmefler, kent ile kır ve kafa ile kol emeği arasındaki farkları ortadan kaldırmak istiyorlardı, ama bunu ancak insanların bütün temel haklarına el koyarak yapabildiler. Sovyetler, emek ya da yeteneği Ödüllendirmek yerine ihtiyaçları tatmin etmeyi denediler, ama bunun faturası çalışmaya ilgi duymayan bir toplum oldu. Kaldı ki, bütün komünist toplumlar son tahlilde belli bir miktar sosyal eşitsizliğe, Milo-van Cilas'ın "yeni sınıf diye adlandırdığı parti yetkililerine ve bürokratlara tahammül ediyordu.(5> Komünizmin dünya çapında çökmesinden sonra, şimdi ilginç bir durumda bulunuyoruz: Liberal toplumun politik bakımdan solda duran eleştirmenleri, toplumsal eşitsizliğin inatçı biçimleri için hazır radikal çözüm reçetelerine sahip değil; thymotik kabul görme arzusu, thymotik eşitlik arzusu karşısında şimdilik üstünlük sağlamış görünüyor. Sosyal eşitsizlikleri aşmak için, liberal ilkelerin politika ve toplumdan radikal bir şekilde temizlenmesini savunan liberal toplum eleştirmeni günümüzde çok azdır.(ö Belirleyici tartışmalarda şimdi söz konusu olan, liberal toplum ilkeleri değil, eşitlik ile Özgürlüğün hangi noktada tam dengeye geleceğidir.

Her toplum özgürlük ve eşitlik arasındaki dengeyi farklı tartıyor; yelpaze Ronald Reagan Amerika'sı ya da Margaret Thatcher İngiltere'sindeki bireyselcilikten, kıta

. Avrupa'sındaki Hristİyan Demokrat hükümetlere ve İsveç'teki sosyalist demokrasiye kadar uzanıyor. Bu ülkelerin sosyal politikalarında ve yaşam kalitelerinde belirgin farklar var, ama özgürlük İle eşitlik arasında tercih ettikleri farklı uzlaşmaların hepsi liberal demokrasi ilkeleriyle bağdaşıyor.

Daha fazla sosyal demokrasi isteği, mutlaka biçimsel demokrasinin zararına gerçekleştirilmek zorunda değildir ve tarihin sonunun önünde bir engel oluşturmaz.

Solun geleneksel konusu olan sınıf mücadelesinin günümüzde geri plana düşmüş olması, liberal demokrasiye yönelik, başka eşitsizlik biçimlerinden kaynaklanan yeni, belki de daha radikal meydan okumaların gündeme gelmeyeceği anlamına gelmiyor. Her insanın onurunun eşit haklı kabul görmesi -

isothymtct'nın tatmin bulması- İlkesinin şimdilik yerleşmiş olması, insanların hâlâ mevcut doğal ya da gerekli eşitsizlik biçimlerini benimsemeye devam etmesi İçin bir güvence değildir. Irkçılık, cinsiyetçilik ve homoseksüelliğin reddedilmesi gibi yeni toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık biçimleri, Amerikan üniversite kampüsierinde solun geleneksel konusu olan sınıf mücadelesini çoktan gündemden çıkardı. Doğanın yetenek ve becerileri eşit dağıtmaması âdil değildir, ama şimdiki kuşağın bu eşitsizlik biçimlerini benimsiyor olması, bunların gelecekte de benimseneceği anlamına gelmez. Belki de, bir politik hareket çıkıp, Aristofanes'İn Kadınlar Meclisindeki, güzel erkekleri çirkin kadınlarla, güzel kadınları da çirkin erkeklerle evlenmeye zorlama fikrini savunur.(7Î Ya da belki, bu doğal haksızlığı ortadan kaldırıp, güzellik ve zekâ gibi olumlu doğal özellikleri "daha âdil" dağıtacak yeni teknolojiler bulunur.00

Örnek olarak özürlülere yaklaşımımızı alalım. Eskiden, özürlülerin doğuştan kötü kartlarla sahneye ¦

çaktığına, dünyaya cüce ya da şaşı olarak geldikleri İçin, bu hadikapla şu ya da bu şekilde birlikte yaşamak zorunda olduklarına inanılırdı. Buna karşılık modern Amerikan toplumunda, hem fiziksel özür giderilmeye çalışılıyor, hem de özürlülerin onuru dikkate almıyor. Hükümet ve üniversiteler özürlülere yardım sorununa sonunda bir çözüm getirdiler, ama bu-355

nun ekonomik faturasının bu kadar pahalı olması birçok bakımdan zorunlu değildi. Özürlülere özel ulaşım1

hizmeti sağlamak yerine, birçok belediye mevcut otobüslerde özürlülere uygun değişiklikler yapma yoluna gitti. Kamu binalarına tekerlekli sandalye

kullananlar için göze çarpmayan yan kapılar yapmak yerine, ana girişîerdeki rampalar tercih edildi. Bütün bu çaba ve harcamaların amacı, özürlülerin yaşamını fiziksel olarak kolaylaştırmaktan çok -bu çok daha ucuza malolurdu:, Özürlülerin onurunu korumaktı. Doğa zorlandı ve özürlülerin özdeğer duygusunu korumak için onların da bütün öteki insanlar gibi otobüse binebileceği ve bir kamu binasına ön kapıdan girebileceği gösterildi.

Daha çok eşitlik ve maddi bolluk, eşit haklı kabul görme tutkusunu -isotbymia'yı- azaltmaz, tersine artırır.

Tocoueville, toplumsal sınıf ve gruplar arasında uzun yiiların gelenekleriyle beslenen büyük farklılıklar olduğunda, insanların bunları benimseyip kabul ettiğini söyler. Ama toplum hareketli hale gelip, gruplar birbirine yaklaştı-, ğında, insanlar mevcut farkların bilincine varır ve bunları rahatsız edici bulmaya başlar.

Demokratik ülkelerde eşitlik tutkusu her zaman özgürlük sevgisinden daha derin ve kalıcı olmuştur.

Özgürlük demokrasi olmadanda vardı, ama eşitlik tutkusu her zaman özgürlük sevgisinden daha derin ve kalıcı olmuştur. Özgürlük demokrasi olmadan da Vardı, ama eşitlik demokratik çağın özgül, karakteristik özelliğidir; İnsanlar bu nedenle ona sıkı sıkıya sarılıyor. Özgürlükteki aşırılıklar -bir Leona Helmsley ya da bir Donald Trump'un kendini beğenmişliği, Exxon Valdez'in Alaska önlerinde yaptığı tahribat-, aşın eşitlikteki -

sürünen sıra-danhk ya da çoğunluğun uranlığı gibi- olumsuzluklardan çok daha göze batıcıdır Ayrıca küçük bir azınlığın politik özgürlüğü büyük bîr sevinç kaynağı olurken, yığınların eşitliği ancak küçük sevinçler vermektedir.(9)

Liberal deney son dört yüz yüiçinde megalotbymiahm gözle görülür biçimlerini başarılı bir şekilde politik yaşamdan dışladı, ama toplumumuz hâlâ onurun nasıl eşit olarak dağıtılabileceği sorunuyla uğraşmaktadır.

Demokratik

Amerika'da bugün sayısız insan, yaşamlarım eşitsizliğin son kalıntılarının da ortadan kaldırılmasına adıyor; bunlar, kız çocuklarının berbere oğlanlardan daha fazla para Ödememesi, homoseksüellerin izci gruplarına önderlik edebilmesi ve ön cephesinde tekerlekli sandalye için rampa olmayan bina yapılmaması için mücadele ediyor. Amerika'da böylesi tutkulu bir angajman olmasının nedeni, aslında gerçek eşitsizliğin çok az olmasıdır.

Sol, günümüz liberalizmine gelecekte bu yüzyılda tanık olduğumuzdan çok farklı bir şekilde saldırabÜİr.

Komünizm özgürlüğü öylesine doğrudan ve açık hedef almış ve politik model olarak o kadar kötü bir ün kazanmıştır ki, bütün gelişmiş dünyada artık kesin iflas etmiş bir model olarak görülmektedir. Liberal demokrasiye politik soldan gelecekte yönelecek tehlike, demokratik kurum ve ilkelere doğrudan saldıran bir ideolojiden çok, kendini liberalizm gibi gösteren ama içten İçe onun anlamını değiştiren bir ideolojiden kaynaklanacaktır.

Örneğin, yaklaşık bütün liberal demokrasiler son kuşak içinde birçok yeni "hak" getirdi. Hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti korumak yeterli olmadı; tersine özel yaşama, seyahate, çalışmaya, boş zamanlara, cinsel eğilimlere, kürtaja, çocukluğa ilişkin yeni haklar tanımlandı. Bunların bir çoğunun toplumsal etkilerinin kuşkulu olduğu ve birbiriyle çeliştiği açıktır. Amacı toplumdaki eşitliği artırmak olan yeni yaratılan hakların, Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki ve Anaya-sa'daki temel hakları kısıtlayacağını öngörmek zor olmasa gerektir.

Hakların özüne ilişkin şu andaki tartışmanın çelişkileri aslında, genel olarak rasyonel bir İnsan modeli var mıdır, sorusuyla bağlı olan, felsefedeki daha derin bir krizden kaynaklanmaktadır. Haklar, insana ilişkin belli bir tasarımdan çıkar. Eğer insanın doğasına ilişkin bir görüş birliği yoksa ya da bağlayıcı bir insan modelinin hiç olamayacağı görüşü egemense, o zaman hakları tanımlama ya da yeni, muhtemelen yanlış hakların yaratılmasını önleme yolundaki her çaba etkisiz kalacaktır. Örneğin, gelecekte haklarda, insan ile İnsan ¦

olmayan arasında hiçbir farkın kalmadığı

357

bir "süper evrenselleşme"nin mümkün olup olmayacağını sorabiliriz.

Klasik politik felsefeye göre, insan hayvanlarla tanrılar arasında bir yerde dunır. İnsanın doğası kısmen hayvansaldır, ama akıl onu bütün öteki türlerden ayırır. Kant ve He-gel ile onların dayandığı Hristiyan geleneğine göre, insan İle insan olmayan arasındaki ayrım belirleyicidir. İnsan, tek özgür olan kendisi olduğu İçin, doğadaki herşeye üstün olan bir onura sahiptir. İnsanın davranışları için kendisinden başka bir neden yoktur; yalnızca insan doğal itkiler tarafından belirlenemez ve Özgür bir ahlâki tercih olanağına sahiptir.

"*~

Günümüzde'insan onurundan çok söz ediliyor, ama insanın niçin onur taşıdığı konusunda bir görüş birliği yok. İnsanın, ahlâki bir tercih yapabildiği için onur sahibi olduğuna İnanan herhalde pek kalmamıştır. Kant ve Hegel'den bu yana bütün modern doğa bilimi ve felsefe, özgür ahlâki tercihin bir hayal olduğunu kanıtlamaya çalıştı. İnsan davranışı, yalnızca insan ve akıl attı İtkiler anlamında anlaşıldı. Kant'ın özgür ve rasyonel tercih olarak gördüğü şey, Marx'a göre ekonomik süreçlerin, Freud'a göre ise derinde gizli cinsel içgüdülerin bir ürünüydü. Danvin'e göre insan bütünüyle insan altından oluşmuştu; biyoloji ve biyokimya sayesinde insanın ne olduğu giderek daha kesin öğrenildi. Yüzyılımızın toplum bilimlerinden, insanın toplumsal koşullanmasının ve çevresinin bir ürünü olduğunu ve insan davranışının tıpkı hayvanlardaki gibi belli yasalara göre geliştiğini Öğrendik. Hayvan davranışı üzerine araştırmalar, onların da saygınlık mücadeleleri verebildiğini gösteriyor ve belki onlar da gurur duyuyor ve kabul görmek istiyor. Modern insan, Nietzsche'nin deyimiyle, "canlı yapışkan madde"den insana kadar yükselen bir süreklilik olduğunu görüyor: İnsan içinden çıktığı hayvansal yaşamdan nitelik olarak değil, yalnızca nicelik olarak ayrılıyor. Kendi koyduğu yasaları mantıklı bir şekilde izleyebilen özgür insanın, kendi kendini kandıran bir efsaneden başka birşey olmadığı ortaya çıkıyor.

Üstün konumu insana, doğaya egemen olma, ondan

358

yararlanma ve onu kendi amaçlarına göre yönlendirme hakkını veriyor. Modern doğa bilimi bunu mümkün kıldı. Ama modern doğa bilimi aynı zamanda, insanla doğa arasında öze ilişkin bir fark olmadığını, insanın yalnızca, "yapışkan madde"nin daha örgütlü ve rasyonel bir biçimi olduğunu da gösteriyor. Ama eğer insanın doğaya üstünlüğü yalnızca bir hayalse, o zaman insanın doğa üzerindeki egemenliğini haklı gösterecek-herhangi bir gerekçe de olamaz. İnsanlar arasındaki farklılıkları inkâr eden tutkulu eşitlik arzusu, İnsanlar ve yüksek hayvanlar arasındaki farklılıkların inkar edilmesine de dönüşebilir. Hayvan korumacılar maymunların, farelerin ya da samurların insanlar gibi acı çektiğine ve yunus balıklarının yüksek bir zekâ düzeyine sahip olduğuna kesinlikle inanıyor. İnsanları öl-. dürmek yasak da, bu yaratıkların öldürülmesi niçin yasak değil?

Tartışma bu noktada bitmiyor. Çünkü yüksek ve alçak hayvanlar nasıl ayırdedilecek? Doğada neyin acı çektiğine kim karar verecek? Salt acı çekme yeteneği ya da zekâ, nasıl daha yüksek bir konumu haklı gösterir? Ve son olarak, insan niçin en iddiasız taştan en uzak yıldıza kadar, doğanın bütün öteki bileşenlerinden daha çok onura sahip olsun?- Böcekler, mikroplar, bağırsak parazitleri, HIV-virüsleri niçin İnsanlarla aynı haklara sahip olmasın?

Kimi doğa korumacılar onlara bu hakları tanıyor; ama çoğu, İnsan onurunun üstünlüğü gibi bir kavrama hâlâ inanıyor. Yani, fok yavrularını ya da nadir balıkları, biz insanlar bu hayvanları sevdiğimiz için koruyorlar. Ama bu yalnızca bîr kafa karışıklığı. Eğer insana doğadan daha üstün bir onur tanımak İçin mantıklı bir neden yoksa, o zaman doğanın bir bölümünün, örneğin fok yavrularının, başka bir bölümünden, örneğin HIV-virüsünden, daha fazla onurlandırılmasının da mantıklı bir nedeni yok demektir. Çevre hareketinin çok köktenci bir kanadı bu bakımdan çok tutarlı ve doğanın kendi başına -sadece duygulu ve akıllı hayvanların değil, bütün doğal yaratıkların- insan gibi haklara sahip olduğunu savunuyor. Bu görüşün yandaşları, Etyopya'daki gibi açlık felaketlerine karşı duyarsız-359

dır; Çünkü bu tür felaketler onlara göre, doğanın insana kendini beğenmişliğinin faturasını ödetmesinin örneklerinden başka birşey değildir. Bunlar insanlığın, Sanayi Devri-mi'nden bu yana yaptığı gibi ekolojik dengeyi bozmaması İçin gelecekte (şu andaki artma eğilimindeki beş milyardan) yaklaşık 400 milyonluk

"doğal" bir dünya nüfusuna geri dönmesi gerektiğini Öne sürüyor.

Eşitlik ilkesini insanlardan insan olmayan yaratıklara da yaygınlaştırma istemi, bugün belki saçma görünebilir; ama bu istem doğrudan, şu anda "insan nedir?" sorusunda bir çıkmaz sokakta bulunmamızdan kaynaklanıyor. Eğer gerçekten insanın ahlâki bir tercih yapma ya da aklım Özgürce kullanma yeteneğine sahip olmadığım ve onu bütünüyle insan altı anlamında anlamanın mümkün olduğunu düşünüyorsak, o zaman İnsanın olduğu gibi, giderek hayvanların ve öteki yaratıkların da haklarının tanınması sadece mümkün değil, aynı zamanda kaçınılmaz o\ur. Liberalizmin, özgül insan onuruna sahip, eşit ve evrensel insanlık düşüncesi aşağıdan ve yukarıdan; bir yandan belli grup kimliklerini insan olma özelliğinden daha önemli sayanlardan, öte yandan da insan İle insan olmayan arasında bîr fark görmeyenlerden gelen saldırılara hedef oluyor. Modern görececi anlayış (relativizm) bizi bir çıkmaz sokağa getirdi, o nedenle her iki saldırıyı da kararlı bîr şekilde geri püskürtemiyor ve liberal haklan geleneksel anlamda savunamıyoruz.

Evrensel, homojen devlette yürürlükte olan karşılıklı kabul görme birçok insanı tam hoşnut etmemektedir; çünkü, Adam Smith'in dediği gibi, yoksul yoksulluğundan utanır ve öteki insanların kendisini dikkate almadığını düşünürken, zengin de zenginlikleriyle, böbürlenmeye devam ediyor. Komünizmin şu anda çökmekte olmasına rağmen, eşitsiz kabul görme yüzünden, solun liberal demokrasiye ve kapitalizme seçenekler aramaya gelecekte de devam edeceği kesindir.

Liberal demokrasiye yönelik en yaygın eleştiri, eşit İnsanların eşit olmayan kabul görmesini teşvik ettiğidir.

Oysa eşit olmayan insanlara eşit kabul görme sağlama eğilimin-

den kaynaklanan tehlikenin çok daha büyük ve sonuçlan bakımından çok daha ağır olduğunu kabul etmek için sayısız neden var. Şimdi bu konuyu ele alacağız.

360

361

¦ 28

Belkemiksiz İnsanlar

Modern zamanın en genel göstergesi: İnsan kendi gözünde inanılmaz derecede onur yitirdi. Uzun süre varlığın merkezi ve trajedi kahramanı oldu; sonra, en azından, -morat değerlerin en önemli değerler olduğuna inanan, insanın onurunu korumak isteyen bütün metafizikçilerin yaptığı gibi-kendisinin varlığın belirleyici ve aslında değerli yanıyla bağlı olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Tanrı'yı gönderen, ablak inancına daha sıkı sarılır.

-Friedrich Nietzsche, Ölümünden Sonra Yayınlanan Fragmanla*'*

Tarihin sonunda ortaya çıkacak yaratıktan, son insandan söz etmeden tartışmamızı sona erdiremeyiz.

Hegel'e göre evrensel, homojen devlet, uşakları kendilerinin efendisi yaparak, efendi-uşak ilişkisindeki bütün çelişkileri ortadan kaldırır. Efendi artık, yalnızca tam bir insan sayılmayan yaratıklar tarafından kabul görmekten kurtulur; ve uşaklar da İnsan olarak kabul görmeye başlar. Her birey, özgür ve kendi değerlerinin bilincinde olarak, bütün öteki bireyleri, tam da bu özellikleri nedeniyle kabul eder. Efendi ile uşak arasındaki karşıtlık ortadan kalktıktan sonra, her iki taraftan da geriye kalanlar, efendinin özgürlüğü ile uşağın çalışması oldu.

Hegel eleştirisinin bir yönünü temsil eden Kari Marx, kabul görmenin evrensel olduğuna karşı çıkar, toplumsal sınıfların varlığının bunu engellediğini söyler. Friedrich Nietzsche, Hegel eleştirisinin başka, daha derinlere giden bir

yönünü temsil eder. Mars'ın düşüncelerinden farklı olarak Nietzsche'nin düşünceleri, hiçbir zaman yığın hareketlerine ya da politik partilere malolmadı. O'nun tarihsel sürecin yönüne ilişkin sorulan çözümsüz kaldı ve son marksist rejim yeryüzünden silinip gittikten çok sonra bile, herhalde çözümsüz kalmaya devam edecek.

Nietzsche'nin görüşüne göre, Hegel ile Marx birbirinden çok az ayrılır, çünkü her ikisinin de amacı aynıydı, evrensel kabul görmeyi temsil eden bir toplumdu. Nietzsche ise soruyu başka türlü koyuyordu: Böylesi evrensel bir kabul görme aslında amaçlamaya değer birşey midir? Kabul görmenin kalitesi evrenselliğinden daha önemli değil midir? Ve kabul görmeyi genel geçer kılma amacı, onu sıra-danlaştırıp değersizleştirmiyor mu?

Nietzsche'nin son insanı aslında muzaffer köleydi. Nietzsche, Hristiyan lığın bir köle ideolojisi olduğu ve demokrasinin Hıristiyanlığın dünyevileşmiş bir biçimim temsil ettiği konusunda Hegel ile aynı görüşteydi.

Buna göre, bütün insanların yasa önündeki eşitliğiyle, bütün müminlerin gökyüzü alemindeki eşitliğine ilişkin Hristiyanlık ideali gerçekleşmiş oluyordu. Ama Hristiyanhğın bütün insanların Tanrı Önündeki eşitliği inancı, aslında zayıfların güçlülerden duyduğu gizli nefretten kaynaklanan bir önyargıydı. Hristiyan dini, bir sürü halinde birleştiklerinde ve günah ve vicdan silahlarına başvurduklarında, zayıfların güçlüleri aşabileceği inancından kaynaklanıyordu. Modern çağda genel olarak yaygınlaşmış olan bu önyargı, doğruluğu kanıtlanmış olduğu için değil, sadece zayıf İnsanlar güçlülerden daha çok olduğu için, yokedileme2di.t2) Liberal demokratik devlet, Hegel'in öne sürdüğü gibi, efendi ahlâkı ile köle ahlâkının bir sentezi değildi; Nietzs-che'ye göre, bu kölelerin mutlak zaferi anlamına geliyordu. (3) Efendinin özgürlüğü ve hoşnutluğu hiçbir yerde kalmamıştı, çünkü demokratik toplumda hiç kimse hükmetmiyordu. Liberal demokrasinin tipik yurttaşı, Hobbes ye Locke'dan eğitim almış, rahat bir varlık sürdürme uğruna kendi üstünlüğüne olan gururlu inancı terketmiş bireydir. Nietzsche'ye göre, demokratik insan yalnızca akıl ve 363

arzudan İbarettir. Uzun erimli özçıkarlarını hesaplar ve bir dizi önemsiz gereksinimi karşılamak için ustaca yeni yollar bulur. Megalotbymia1sı tamamen kaybolmuştur, mutluluğundan hoşnuttur ve gereksinimlerinin üzerine yükseleme-mekten utanç duyma yeteneğine sahip değildir.

Hegcl, modern insanın, arzunun tatmini kadar kabul görme de talep ettiğini ve evrensel, homojen devlet haklarını tanıdığında, bunu elde de ettiğini öne sürüyordu. Doğu Avrupa, Çin ve Sovyetler Rirliği'ndeki insanların yaptığı gibi, hakları olmayan insanların hakları uğruna mücadele ettiği kesinlikle doğrudur; ama yalnızca haklarının tanınması olgusuyla, insan olarak tatmin olup olmadıkları ise, ayrı bir sorudur. Groucho Mara'm/*' "Beni üyeliğe kabul edecek bir klübe hiçbir, zaman üye olmak istemem" şeklindeki esprisini hatırlamamak elde değil: Kişinin, yalnızca insan olduğu için sahip olduğu bir kabul görmenin ne değeri olur?

Doğu Almanya'da,- 1989'daki başarılı liberal devrimden sonra, şimdi herkes, özgürlük için mücadele etmiş

ya da eski yönetim altındaki kölece yaşamdan hoşnut olup . olmamasından ve hatta gizli polis içir). çalışıp çalışmadığından bağımsız olarak yeni haklar sisteminden yararlanacak. Böylesi bir kabul görme sağlayan bir toplum, herhalde thymoâun tatmin olmasının bir önkoşuludur ve herkesin insanlığını kabul etmeyen bir toplumdan kesinlikle daha iyidir. Ama acaba tek başına liberal hakların garanti edilmesi, aristokratik efendiyi yaşamını ortaya koymaya iten o muazzam arzuyu doyuruyor mu? Ve birçok insan- kabul görmenin bu alçakgönüllü biçiminden hoşnut olsa bile; bu, son derece hırslı az sayıdaki insan için de aynı şekilde doyurucu mudur? Sadece demokratik bir toplumdaki haklara sahip olduğu İçin tamamen hoşnut olan ve yurttaşlıktan başka birşey talep etmeyen bir insanı küçümsemez miydik? Ama öte yandan da; eğer thymoöa evrensel, karşılıklı bir kabul görme sağlanmış olmasaydı, demokratik toplumlar önemli bir zayıflık göstermiş

olmaz mıydı?(4)

(x) Grouchoıllarx - ünlü komedyen, (ç.n.)

Evrensel kabul görme fikrinde ne gibi çelişkiler yattığı, Amerika'da son yıllarda gelişen "özsaygı hareketinde, Örneğin Kaliforniya eyaletinin

1987'de oluşturduğu Özsaygı Komisyonunda çok açık görülmektedir.® Bu hareketin temelinde, hayatta başarılı performansın özsaygı duygusundan kaynaklandığı şeklindeki, doğru bir psikolojik gözlem yatıyor. İnsan, özsaygısını yitirdiğinde bir işe yaramadığı duygusuna kapılır; bir İşe yaramadığında da özsaygı duyma sr için bir neden olmadığını görür; böylece tam bir kısır döngü oluşur.

Kaliforniya'daki hareketin çıkış noktası (destekçileri entellektüel köklerinin bilincinde olmasa da) Kant'çıbk ve Hristiyanlık'tır: Herkes bir insandır ve o nedenle bir onura sahiptir. Kant olsaydı, tamamen Hristiyan gelenek içinde kalarak, bütün insanlar ahlâk yasasına göre yaşamak isteyip istemediklerine karar verme yeteneğine eşit şekilde sahiptir, derdi. Evrensel onur, insanın belli davranışların ahlâk yasasına ters düştüğünü ve bu nedenle kötü olduğunu görebilme yeteneğine dayanır. Ancak belli İstemleri yerine getirmediğinde kenefinden utanabilen bîr insan, kendisine gerçekten saygı duyabilir.

Özsaygı hareketi bugün şöyle bir problemle karşı karşıya: Demokratik, eşitlikçi bir toplumda yaşayan üyeler, neyin saygı değer olduğuna ender olarak karar verebilecek durumdalar. Bütün insanları kollarının arasına alıp, onlara bir değer taşıdıklarını, yaşamları ne kadar acınacak ve değersiz de olsa, birisi olduklarını söylemek istiyorlar. Hiçbir İnsanı ye hiçbir davranışı onursuz saymaktan yana değiller. Taktik olarak bakıldığında; çok aşağılanmış ve mutsuz bir insan, kritik bir anda birisi onurunu ya da kişiliğini önkoşulsuz kabul ettiğinde, pekâlâ bir moral kazanabilir. Ama son çözümlemede, anne çocuğunu ihmal ettiğinin bilincindedir, baba yeniden içkiye başlayabileceğini bilir ve çocuk yalan söylediğinin farkındadır; çünkü

"başkalarına karşı işe yarayan küçük hileler, insanın kendisiyle karşılaştığı o aydınlık yan caddede hiçbir şekilde sökmez." Özsaygı, son derece alçakgönüllüce de olsa, belli bir performansa bağlı olmalıdır. Ve bu performansı gerçekleştirmek ne kadar zorsa, Özsaygı duygusu da o kadar büyük olur: İnsan, de--

niz kuvvetleri temel eğitimini tamamladığında, örneğin yoksullar mutfağında bir tas çorba için sıra beklerken olduğundan daha fazla kendinden gurur duyar. Ne var ki, demokrasilerde bir insanı, bir yaşam tarzını ya da bir performansı ötekilerden daha iyi ve değerli olarak nitelendirmeye eğilimli değiliz/6'

Evrensel kabul görmenin bir başka problemi, şu soruyla özetlenebilir: Saygı duyan kimdir? Kabul görmeden sağlanan tatmin, büyük Ölçüde kabul görmeyi İfade eden insanın niteliklerine bağlı değil midir? Çok sayıda akılsız insan yerine, yargısına değer verilen bir insan tarafından kabul görmek çok daha tatmin edici değil midir?" En yüksek performanslar ancak bu düzeye ulaşmış insanlar tarafından değerlendirilebileceği için, en yüksek ve dolayısıyla en tatmin edici kabul görme biçimleri, kaçınılmaz olarak küçük gruplardan gelmek zorunda değil mi? Bir kuramcı fizikçi açısından, Time dergisi yerine en iyi meslektaşları tarafından tanınmak herhalde daha tatmin edicidir. Ama böylesi yüksek performanslar söz konusu olmadığında da kabul görmenin kalitesi Önemlidir. Örneğin, büyük ve modern bir demokrasinin yurttaşı olarak sağlanan kabul görme, insanların eskiden küçük, içice geçmiş sanayi Öncesi tarım toplumlarının üyesiyken sahip olduğu kabul görmeden mutiaka daha mı tatmin edicidir? Sanayi öncesi toplumlarda insanların modern anlamda politik hakları yoktu, ama akrabalık ilişkileri, çalışma, din vb. ile birbirlerine bağlı küçük, İstikrarlı gruplara dahildiler. Feodal bey tarafından sö-mürülmelerine ve kötüye kullanılmalarına rağmen, birbirlerini karşılıklı

"kabul ediyor" ve saygı gösteriyorlardı. Buna karşılık dev apartmanlarda yaşayan modern kent sakinleri, belki devlet tarafından kabul görüyor, ama birlikte yaşadıkları ve çalıştıkları insanlara yabancı kalıyorlar.

Nietzsche, parlak insan özelliklerinin, insan büyüklüğünün ve üstünlüğünün ancak aristokratik toplumlarda mümkün olduğuna' inanıyordu.(7) Buna göre hakiki Özgürlük ya da yaratıcılık ancak megahtbymia'da.n> ötekilerden daha fazla kabul ve saygı görme arzusundan kaynaklanabilirdi. İnsanlar eşit doğmuş bile olsa, sadece bütün ötekiler gibi

olmak isteselerdi, hiçbir zaman sınırlarını zorlamazlardı. İnsan kendini aşmak istiyorsa, başkaları tarafından üstün kabul edilmeyi de istemek zorundadır. Bu arzu sadece fetih ve emperyalizmin temeli değil, aynı zamanda büyük senfoniler, tablolar, romanlar, ahlâki değerler ya da politik sistemler gibi hayattaki bütün anlamlı şeylerin oluşmasının da önkoşuludur. Nietzsche, bütün parlak başarıların bîr hoşnutsuzluktan, benliğin kendi kendisine yönelen bir bölünmesinden ve insanın kendisine karşı giriştiği acı verici savaştan çıktığına işaret ediyordu: "Dans eden bir yıldız doğurabilmesi İçin, insanın İçinde bir kaos olması gerekir."

Sağlıklılık ve kendinden hoşnutluk yükümlülüklerdir. Tbymosise insanın, bilinçli olarak mücadele ve özveri arayan ve içgüdülerine bağlı, fiziksel olarak belirlenmiş, ürkek ve muhtaç bir hayvandan daha fazla ve daha yüksek birşey olduğunu kanıtlamak İsteyen yanıdır. Her insan bu zorlamayı hissetmez; ama onu hisseden insanlarda thymos, bütün öteki insanlarla eşdeğerli olduğunu bilmekle tatmin olmaz.

Farkh olma arzusu bütün yaşam alanlarında görü-lür.Hatta, açıklanmış amacı tam eşitliği gerçekleştirecek bir toplum olan Bolşevik Devrimi'nde bile kendini göstermiştir. Lenin, Troçki ve Stalin gibi adamlar, sırf Öteki insanlarla eşdeğerli olmak İçin uğraşmıyorlardı; yoksa Lenin hiçbir zaman Samara'dan ayrılmaz ve Stalin de rahiplik öğrencisi olarak Tiflis'de katırdı. Bir devrimin en önünde durmak ve tamamen yeni bir toplum kurmak, alışılmışın çok üstünde bir sertlik, öngörü gücü ve zekâya sahip, hiçbir şeyden çekinmeyen, dikkate değer kişilikler gerektirir; ve eski Bolşevikler bu özelliklere fazlasıyla sahipîi. Ama kurdukları toplumda, tam da bu Özellikleri ve bu hırsı ortadan kaldırmak istediler. Bolşeviklerden Çin komünistlerine ve Alman Yeşillerine kadar bütün sol hareketlerin, "liderin putlaştırılma-sı" gibi bir sorunu olmasının nedeni de, belki budur. Çünkü eşitlikçi bir toplumun isothymotik İdealleri İle böyle bir toplum yaratmak İçin gerekli megalothymotik insanlar arasında kaçınılmaz bir gerilim oluşur.

O nedenle, Lenin ve Troçki gibi, daha yüksek, daha te-

miz şeyler için çaba harcayan insanlar, daha çok insanların eşit doğmuş olarak kabul edilmediği toplumlarda görülür. Demokratik toplumlar ise,

daha çok bütün yaşam tarzlarının ve bütün değerlerin eşit olduğu fikrini destekler. Yurttaşlarına nasıl yaşamaları gerektiğini ya da nasıl mutlu, iyi veya ünlü olacaklarını betimleyemezler.(S) Bunun yerine hoşgörü erdemini geliştirirler; hoşgörü demokratik toplumlardaki en önemli erdem haline gelir. Ama eğer insanlar, belli bir yaşam tarzının ötekilerden daha yüksek olduğunu kabul edemeyecek bir duruma gelirlerse, o zaman yeniden çıplak yaşamı, yani bedeni, onun gereksinim ve korkularını kabul etmeye başlarlar. Bütün ruhlar eşit Ölçüde iyi ya da yetenekli değildir, ama bütün bedenler acı çekebilir. O nedenle demokratik toplumlarda merhamet büyük bir rol oynar ve bedenin acılardan nasıl korunacağı en öncelikli sorun olur. Demokratik toplumlarda İnsanların bu kadar çok maddi mülk peşinde koşması ve ekonominin bedenin sayısız küçük gereksinimi karşılamaya yönelmesi bir ras-lantı değildir. Nietzsche'ye göre, son insanlar "yaşamın sert olduğu yerleri terk ettiler; çünkü sıcaklığa ihtiyaç var."

Hâlâ çalışılıyor, çünkü çalışma bir eğlence. Ama eğlencenin bitap düşürmemesine de dikkat ediliyor. Artık zengin ya da yoksul olunmuyor: Her ikisi de can sıkıcı. YÖnet-mekisteyen kaldı mı? Ya itaat etmek isteyen?

İkisi de çok sıkıcı.

Çobansız bir sürü bu! Herkes aynı şeyi istiyor, herkes, ayni: Farklı birşey hisseden gönüllü olarak tımarhaneye gidiyor™

Gerçekten ahlâki içeriğe sahip sorunları kamuoyunda ciddi bir şekilde ele almak, demokratik toplumlardaki insanlara çok zor geliyor. Ahlâklılık İyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında ayrım yapmayı gerektirir; ama bu, demokratik hoşgörü ilkesini zedeliyor. O nedenle son insan, öncelikle kendi kişisel sağlığı ve güvenliğiyle ilgileniyor; çünkü bu konuda ne de olsa tartışılmaz, örneğin bugün Amerika'da, başka bir insanın sigara tiryakiliğini eleştirme hakkını kendimizde görüyoruz, ama dinsel inançlarını ya da . ahlâki davranışlarını eleştiremiyoruz. Amerikalılar için artık

bedenlerinin sağlık durumu -ne yiyip İçtikleri, ne kadar hareket ettikleri, kondisyonlarının nasıl olduğu-, dedelerinin kendilerine dert ettiği ahlâki sorunlardan çok daha büyük bir sabit fikir haline gelmiştir.

Son insan, varlığını koruma ve sürdürmeyi her şeyden üstün tutuyor. Böylece gene, Hegel'in tarihin gidişini harekete geçiren İlk kanlı kavgasındaki uşağın durumuna düşüyor. Ama son insan çok daha kötü bir durumda. Bunun nedeni, tarihsel sürecin o zamandan bu yana ilerlemiş, .toplumun giderek demokrasiye doğru gelişmiş olmasında yatıyor. Çünkü Nietzsche'ye göre, her canlı ancak belli bir ufkun içinde, mutlak olan ve eleştirisiz benimsenen bir dizi değer ve kanıya bağlı olarak sağlıklı, güçlü ve verimli olabilir. Böyle bir ufuk olmaksızın, kendi eylemini sevmeden, hatta "sevilmeyi hakettiğinden çok daha fazJa sevmeden, hiçbir sanatçı tablosuna, hiçbir komutan zaferine ve hiçbir halk özgürlüğüne kavuşamaz,'0*5

Ama tam da bizim tarih bilincimiz bu sevgiyi olanaksız-laştmyor; çünkü tarih bize, geçmişte böylesi sayısız ufkun -uygarlıkların, dinlerin, ahlâk değerlerinin, "değer sistemlerinin1'- varolmuş olduğunu öğretiyor. Bu ufuklarda yaşayan insanlar bizim modern tarih bilincimize sahip değildi, o nedenle kendi ufuklarını olanaklı tek ufuk kabul ediyorlardı. Tarihsel süreçte arkadan gelenler, insanlığın yaşlılık çağında yaşayanlar, bu kadar eleştirisiz olamaz. Toplumları modern ekonomi dünyasına hazırlamada belirleyici bir katkısı olan modern evrensel eğitim, insanların gelenek ve otoritelere olan bağlılığına son veriyor. İnsanlar kendi ufuklarının yalnızca bir. ufuk, sağlam bir kara parçasından çok, yaklaşıldığında kaybolan ve uzaklarda yeni,, başka bir resme dönüşen aldatıcı bir resim olduğunu görüyor. O nedenle, modem insan son insandır: Tarihi yaşamaktan yorgun düşmüş ve değerlerin dolaysız yaşanabileceği yanılgısından kurtulmuştur.

Buna göre, modern eğitim görecelik (relativizm) yönünde bir eğilimi desteklemektedir. Görecelik, bütün ufukların ve değer yargılarının zaman ve mekana bağımlı .olduğunu; hakikati değil de, yalnızca kendilerini savunanların

önyargı ve ilgilerini yansıtttğmı söyler. Ayrıcalıklı bir dünya görüşünü kabul etmeyen bir öğreti, kendi yaşam tarzının herkesinki kadar iyi olduğuna inanma arzusundaki demokratik insana son derece denk düşmektedir. Bu bağlamda görecelik büyük ve güçlü olanın değil, sıradan olanın kurtuluşuna götürüyor.

Çünkü şimdi onlara, utanmaları gereken hiçbir şey olmadığı söyleniyor .(ıu Tarihin başındaki uşak, içgüdüsel olarak korktuğu için kanlı kavgada ölümü göze almak istemiyordu. Tarihin sonundaki son insan ise, bir dava uğruna hayatını tehlikeye atmayacak kadar akıllı. Tarihin, insanların Hristiyan ya da Müslüman, Protestan ya da Katolik, Alman ya da Fransız; hangisi olacakları uğruna mücadele edip durduğu anlamsız kavgalarla dolu olduğunu biliyor. Tarih, insanları kahramanca eylemlere ve büyük özverilere esinlendirmiş sadakat ödevlerinin, şarlatanca önyargılardan başka birşey olmadığını göstermiş bulunuyor. Modern aydın insanlara, evlerinde oturup ne kadar hoşgörülü ve duru oldukları için birbirlerini kutlamak yetiyor.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü onlara şöyle diyor: "Çünkü şöyle konuşuyorsunuz: <Biz tamamen gerçeğiz, ne inancımız, ne de batıl inancımız var>: yani göğsünüzü kabartıyorsunuz -hem de hiç göğsünüz yokken!"(ı2) Modern demokratik toplumlarda, birbirlerini ne kadar hoşgörülü oldukları için kutlamakla yetinmeyen, "bir ufuk içinde yaşamak" isteyen birçok insan, özellikle genç insanlar var. Bunlar çıplak liberalizmden çok daha derinlere gi-' den "değerler"e, örneğin geleneksel dinlerin sunduğuna benzer değerlere inanmak istiyor.

Ama bu noktada aşılması neredeyse olanaksız bir sorunla karşı karşıya kalıyorlar. İnançlarını seçmede tarihte hiçbir toplumda olmadığı kadar büyük bir özgürlüğe sahipler: Katolik ve Baptistlerin daha geleneksel olanakları bir yana, ister Müslüman, Budist, Teozof veya Hare Krişna, ister Lyndon LaRouche'un müridi olabilirler. Ama olanakların çeşitliliği şaşkına çeviricidir ve şu ya da bu yolu seçen birisi, aynı zamanda kendisinin seçmemiş olduğu sayısız başka yolun olduğunun bilincindedir. Bu insanların durumu Woody Allen'deki Mic-key Sachs gibidir: Kanserin son aşamasında olduğunu öğ-

renen Mickey, çaresiz, dünya dinleri süpermarketinde bir alışveriş gezisine çıkar. O'nu sonunda yaşamla barıştıran daha az keyfi birşey değildir: Louis Armstrong'un Potato Hea(i Blues'unu dinler ve önünde sonunda, gene de değerli şeyler olduğunun farkına varır.

Toplulukların, atalarının sayısız eski kuşaktan devralıp kendilerine aktardığı tek bir inançla bağlı olduğu zamanlarda, insanlar inancın otoritesini olağan kabul ederdi. İnanç bir insanın ahlâki karakterinin bir bileşeniydi, onu ailesine ve toplumun öteki üyelerine bağlardı. Demokratik bir toplumda ise, inanç seçiminin faturası çok daha düşüktür ve etkileri de daha azdır, fakat sağladığı doyum da daha küçüktür. Çok fazla seçenek olduğu için, inanç insanları birleştirmekten çok bölmektedir. Kişi elbette çok sayıdaki küçük inanç 'topluluklarından birine katılabilir; ama bunlar büyük bir olasılıkla iş arkadaşları ya da komşularının topluluğuyla örtüşmeyecektir. Öte yandan inanç rahatsızlık vermeye başladığında -ailenizin mirasından mahrum kılınırsanız ya da Guru'nun tarikat kasasını soyduğunu far-kederseniz-, kolaylıkla bir kenara bırakılır ve gencin yetiş-mesindeki herhangi bir aşama gibi sona erer.

Nietzsche'nin son insana ilişkin kaygısını, demokratik toplumların karakteriyle yoğun bir şekilde ilgilenen birçok modern düşünür de paylaşmıştır.08 Tocqueville, daha Ni-etzsche'den önce, efendinin yaşam tarzının demokrasiyle birlikte yok olmaması gerektiğini söylemişti. Efendi yasalara edilgen bir şekilde uymak yerine, kendisi ve başkaları için yasaları belirliyordu; aynı zamanda uşaktan daha soylu ve hoşnuttu. Bu nedenle Tocqueville, demokratik Ameri-ka'daki yaşamın tamamen özel karakterini derin bir sorun olarak görüyordu: Demokrasi öncesi toplumlarda insanları birbirine bağlayan ahlâki bağlar körelebilirdi. Daha sonraki Nietzsche gibi Tocqueville de, efendiler ve köleler arasındaki biçimsel ilişkinin kaldırılmasının, uşakları kendilerinin efendisi haline getirmekten çok, onları yeni bir kölelik biçimine bağlayacağından korkuyordu: Dünyada despotizmin hangi yeni biçimlerde ortaya çıkabileceğini tasavvur etmek istiyorum: Ruhlarını dolduran

küçük ve sıradan zevklere ulaşmak için durup dinlenmeden daireler çizen, bir yığın birbirine benzeyen ve eşit durumda olan insan görüyorum. Her biri kendi yalnızlığında bütün ötekilerin kaderine yabancı kalıyor: Bütün insan soyu onun gözünde çocuklarından ve kişisel dostlarından ibaret; öteki insanlarla ilgili olaraksa, yanlarında duruyor, ama onları farketmiyor; onlara

dokunuyor, ama onlan hissetmiyor; yalnızca kendi içinde ve kendisi için var ve bir ailesi kalmışsa da, artık bir anayurdu olmadığı anlaşılıyor.

Bunların üzerinde, yalnızca onların zevklerini güvence altına alan ve kaderlerini gözleyen muazzam bir vko-ruyucu yükseliyor. Bu; sınırsız, ayrıntılara inen, kurallı, özenli ve yumuşak bir güç. Onun gibi, insanları yetişkin çağlarına hazırlama amacını gütseydi, bir babanın gücüne benzetilebilirdi; ama o, tersine yalnızca insanları sürekli çocukluk durumunda tutmaya çalışıyor; zevk almaktan başka birşey düşünmemeleri koşuluyla, yurttaşlar istedikleri gibi eğlenme hakkına sahiplerP4) Amerika gibi büyük bir ülkede yurttaşlık ödevleri çok azdır ve birey büyük ülkeyle karşılaştırıldığında o kadar küçüktür ki, kendini kendi efendisi olarak göremez, terine kendi denetiminde olmayan olaylar karşısında kendini güçsüz ve çaresiz hisseder. Bu durumda son derece soyut kuramsal bir düzey dışında, insanların kendilerinin efendisi olduğunu söylemenin ne anlamı olabilir?

Daha sonraki Nietzsche gibi Tocqueville de, aristokratik toplumların demokratik toplumlara dönüşmesinin nasıl bir kayıp anlamına geleceğini iyi biliyordu. Demokrasinin, şiirler ve metafizik kuramlardan Faberge yumurtalarına kadar, aristokratik toplumlar için tipik olan, yararsız ama güzel şeylerden çok az getirdiğini söylüyordu. Öte yandan demokrasiler; takım tezgâhları, otoyollar, kamyonlar ve prefabrik evler gibi, yararlı ama çirkin şeyleri ise çok fazla üretiyor. (Hatta iş, Amerika'da en zeki ve ayrıcalıklı gençlerin ne güzel, ne de yararlı olan şeylerle uğraşmasına ka-,dar vardı; Amerikan avukatlarının her yıl uğraştığı davaların muazzam sayısını hatırlamak yeter.) Ama ince el sanat-372

larının kaybı, insanın ahlâki ve teorik alanda yitirdiği olanakların yanında hiç kalır. Aylaklığa dayalı, bilinçli olarak yararcı olmayan (anti-utilitarist) bir ahlaka sahip aristokratik toplumlar, böylesi olanaklara büyük bir hareket alanı sağlıyordu. Tocqueville, matematikçi ve din felsefesi yazarı Blaise Pascal üzerine ünlü pasajında şöyle der:

Eğer Pascal yalnızca büyük bir kazanç peşinde olsaydı ya da yalnızca şöhret arayışından güç alsaydı, o zaman, gerçekte yapmış olduğu gibi, aklının bütün güçlerini yaratıcının en gizli sırlarını aydınlatmak için seferber edebilmesi inanıyorum ki, hiçbir zaman mümkün olmazdı. Ruhunu

bütünüyle bu araştırmaya hasredebilmek için, onu nasıl bir yerde yaşamın dertlerinden çekip uzaklaştırdığını, onları vücuduna tutuşturan bağları nasıl erkenden çözdüğünü ve daha kırkına varmadan yaşlanmış bir şekilde öldüğünü gördükçe, çarpılmış bir şekilde duruyor ve böylesi olağanüstü çabaları ortaya çıkarabilen şeyin, alışılmış bir neden olmadığını anlıyorum^

Pascal daha çocukken kendi başına Euklid'in yasalarını keşfetmişti. Otuz bir yaşında bir manastıra çekildi.

Kendisine danışmaya gelen insanlarla konuşurken oturduğu sandalyenin oturma yerine çivili bir kemer geriliydi. Konuşma kendisine herhangi bir şekilde zevk verdiğinde, nefsini körletmek için vücudunu sandalyeye doğru bastırırdı.00 Nietzsche gibi Pascal de hep hastalıklıydı, yaşamının son dört yılında başka insanlarla konuşamaz hale gelmişti. Vücuduna hiç dikkat etmiyordu, ama ölmeden önce din felsefesinde Batı geleneğinin en önemli yapıtlarından birini ortaya koymuştu. Pascal'ın matematik gibi çok faydalı bir alanda bu kadar büyük şeyler vaad eden bir kariyeri dinsel tefekküre feda etmesi, Amerikalı bir biyografi çok kızdırmıştır. Eğer Pascal, demektedir biyografi yazarı, "kaçmaya karar verseydi... yaşamının en iyi yıllarında anlamsız mis-tiklikler ve insanın sefaleti ve onuru üzerine kaba gözlemler yığını altında boğulup kalmak yerine, içindeki herşeyi bütünüyle yaşayabilirdi. "C17) Son insanların en seçkinleri, "Eskiden bütün dünya de-liymiş" diyor.

373

Nietzsche, herşeyden çok "Amerikan yaşam tarzı"mn muzaffer olmasından korkarken, Tocquevilîe bunun kaçınılmazlığını kabul etmiş ve yayılmasından hoşnut olmuştur. Nietzsche'nin tersine, demokrasinin büyük insan yığınlarının yaşamında sağladığı küçük iyileştirmelerin farkındaydı. Ama demokrasinin ilerlemesinin durdurulamaz ve karşı koymanın hem umutsuz, hem de anlamsız olduğunu hissediyordu. Yapılabilecek şey, sadece demokrasinin coşkulu yandaşlarına, demokrasinin, yalnızca ılımlı bir demokrasi çerçevesinde korunabilecek gerçek seçenekleri olduğunu göstermeye çalışmaktı.

Alexandre Kojeve, faturasını benzer gördüğü için, Toc-queville'in modern demokrasinin kaçınılmazlığı inancını paylaşır. Çünkü eğer insan kabul

görme arzusu ve doğaya egemen olma çabası ile tanımlanıyorsa ve tarihin sonunda insanlığının kabul görmesine ve maddi bolluğa ulaşmışsa, o zaman gerçek anlamda insan artık olmayacaktır; çünkü artık o,, ne çalışacak, ne de birşey arzulayacaktır.

İnsanın tarihin sonunda kaybolması, o nedenle, kozmik bir felaket değildir: Doğal dünya ezelden beri olduğu gibi kalmaya devam eder. Ve o nedenle, bu biyolojik bir felaket de değildir: İnsan, hayvan olarak doğayla ya da varlıkla uyum içinde yaşamaya devam eder. Yok olan, gerçek anlamda insan -yani varolanı reddeden eylem ile yanılgı, ya da, genel olarak, nesnenin karşısında yeralan öznedir.. P»

Tarihin sonu, savaşların ve kanlı devrimlerin de sonu olacak. İnsanlar amaçlar konusunda görüş birliği içinde olacakları için, mücadele etmek için bir neden kalmaya-cak.<19) Gereksinimlerini ekonomik etkinlikle karşılayacak yaşamlarını mücadelede riske atmak zorunda kalmayacaklar. Başka bir deyişle, tarihi harekete geçirmiş olan kanlı kavga öncesindeki gibi, gene hayvan olacaklar. Bütün gün güneşin altında uyuklayabilen, karnı tok bir köpek hoşnuttur. Bu durum onu hoşnut kılmaktadır. Başka köpeklerin kendisinden daha başarılı olması ya da dünyanın uzak bir köşesinde köpeklerin baskı altında olması, onu ilgilendirmez.

İnsanlık haksızlığın başarılı bir şekilde ortadan kaldı-*

374

rıldığı bir toplum birimine ulaştığında insanların yaşamı bu köpeğin yaşamına benzeyecektir.*20' Yani insan yaşamı ilginç bir paradoks içeriyor: İnsanın mutlaka haksızlıklara gereksinimi var, çünkü insanın içindeki en yüce şeyleri ancak haksızlığa karşı mücadele uyandırıyor.

Nietzsche'nin tersine Kojeve, insanın tarihin sonunda yeniden hayvana dönüşmesinden öfkeye kapılmaz.

Yaşamının geri kalan bölümünü, son insan için en son evin yapımını gözetmekle görevli yönetsel bir örgütte, Avrupa Topluluğu Komisyonu'nda çalışarak geçirmekten hoşnuttur. Hegel üzerine konferanslarındaki bazı esprili dipnotlarında, tarihin sonunun aynı zamanda sanat ve felsefenin ve

dolayısıyla kendi yaratıcı etkinliğinin de sonu anlamına geldiğini ima eder. Artık Homeros'un İlyaddsı^conordo ya da Michelangelo'nun Meryem'leri veya Kamakura'nın dev Buda'sı gibi, bir çağın en yüce uğraşlarını ifade eden.

büyük sanat yaratıcılığı da mümkün olmayacaktır; çünkü artık sanatçıların portresini yapabileceği yeni çağlar ve insan düşüncesinde yeni eğilimler olmayacaktır. İlkbaharın güzellikleri ya da genç bir kızın şirin, yuvarlak memeleri üzerine sonsuz şiirler yazabilirler, ama conditio kumana üzerine söyleyecekleri temelden yeni hiçbir şey olmayacaktır. Felsefe de artık mümkün değildir; çünkü Hegel'in sistemiyle felsefe, hakikat konumuna ulaşmıştır. Eğer geleceğin "filozofları" Hegel'den farklı birşey söylemek isterlerse, hiçbir yeni şey söyleyemez, sadece bilgisizliğin eski biçimlerini tekrarlarlar.00 Ama bu kadar da değil: "yalnızca felsefe ve tartışmalı bilgelik arayışı değil... bilgeliğin kendisi de ortadan kaybolacaktır. Çünkü bu tarih sonrası hayvanların, dünyaya ve kendilerine ilişkin bir anlayışı olmayacaktır."08

Romanya'da Ceausescu'nun Securitate1 sine karşı mücadele eden devrimciler, Tienanmen Meydanı'nda tankların önüne dikilen kahraman Çinli öğrenciler ve ulusal bağımsızlıkları için Moskova ile kapışan Litvanyalılar, en özgür ve dolayısıyla en insan yaratıklardı. Onlar eski uşaklardı, ama özgürlüğe kavuşmak için kanlı bir kavgada yaşamlarını ortaya koymak istiyorlardı. Sonunda kendilerini kabul 375

ettirdiklerinde, ve bunu yapmak zorundalar, istikrarlı bir demokratik toplum yaratacaklar. Orada eski anlamda mücadele ve çalışmaya gerek olmayacak ve insanlar hiçbir zaman, devrimci mücadelelerinde olduğu kadar, özgür ve insani olma olanağına sahip olmayacaklar/235 Bugün, bu va-ad edilmiş toprağa ulaştıklarında, günümüz Romanya ve Çin'inde karşılanmayan gereksinim ve istekleri karşılanacağı için mutlu olacaklarım hayal ediyorlar. Günün birinde bu insanların da otomatik bulaşık makineleri, videoları ve otomobilleri olacak, ama o zaman da kendilerinden hoşnut olabilecekler mi? Yoksa insanın hoşnutluğunun -

mutluluğundan farklı olarak- amaçta değilde, bu amaca giden yoldaki mücadele ve acılarda yattığı mı ortaya çıkacak?

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü son insana ilişkin konuşmasını bitirdiğinde, kalabalıktan bir ses yükselir: "Bu insanı bize ver, ey Zerdüşt, -diye bağırırlar- bizi bu son insan gibi yap!" Son insanın yaşamı fiziksel güvenlik ve maddi bolluk içinde bir yaşamdır, yani Batılı politikacıların seçmenlerine seve seve yaad ettikleri yaşamın aynısıdır. Ama insanın birkaç bir yıllık tarihsel zamandaki bütün tarihi gerçekten bu mudur? Yaşamımızdan hem mutlu hem de hoşnut olduğumuzda, artık insan değil de, yalnızca homo sapiens türünden hayvanlar olacağımızdan korkmalı mıyız? Ya da bir düzeyde mutlu olmakla birlikte, bir başka düzeyde hâlâ kendimizden hoşnut olmamamız, dolayısıyla dünyayı bütün o savaşları, devrimleri ve adaletsizlikleriyle yeniden tarihin içine çekmeye hazır olmamız gibi bir tehlike mi var?

29 Özgür ve Eşitsiz

Liberal demokrasiye inanan birisi Nietzsche'nin geliştirdiği düşünceleri izlemekte zorluk çeker. Nietzsche demokrasinin ve onun temelinde yatan rasyonelliğin açık bir karşıtıydı. Güçlüleri güçsüzlere karşı destekleyecek, sosyal eşitsizliği artıracak ve hatta belli bir gaddarlığı teşvik edecek yeni bir ahlâkın doğmasını arzuluyordu. Hakiki Nietzsche yandaşı olmak için bedenimizi ve aklımızı çelikleştirmemiz gerekirdi. Odasını ısıtmak istemediği için Nietzsche'nin parmakları kışın soğuktan mosmor kesilirdi. Akıl hastası olmadan önce de, başağrısız geçirdiği on gün bile olmazdı. Felsefesi, konfor ya da barış tarafından yumuşatılmayan bir hayatın yolunu gösterir.

Öte yandan ahlâk öğretisini reddetsek bile, Nietzsche'nin keskin psikolojik gözlemlerinden bir çoğunu tartışmasız kabul edebiliriz. Adalet ve ceza isteğinin çoğu kez zayıfın güçlü'karşısında duyduğu derin nefrette kaynaklanması; merhamet ve eşitliğin zayıflatıcı bir etkide bulunabilmesi; bazı insanların bilinçli olarak rahatlık ve güvenlikle ilgilenmemesi ve Anglosakson yararcı gelenek anlamında bir mutluluktan hoşnut olmaması; mücadele ve riskin insan ruhunun bir parçası olması ve başkalarına üstün olma arzusu ile parlak kişisel başarılara ulaşma olanağı ve kendini aşma arasında bir gerilim ilişkisinin olması -bütün bunları conditio humana

üzerine doğru görüşler sayabiliriz. İçinde yaşadığımız Hristiyan-liberal geleneği terketmek zorunda kalmadan bunları benimseyebiliriz.

Nietzsche'nin psikolojik görüşleri bize yabancı değildir, çünkü O da kabul görme arzusuyla davranmaktadır.

O'nun ana sorununun, thymoöun, insanın nesnelere ve kendisi-

377

ne değer biçme yeteneğinin gelecekteki gelişmesi olduğunu rahatlıkla söyliyebiliriz. Nietzsche'ye göre, insanın tarih bilinci ve demokrasinin yaygınlaşması yüzünden bu yetenek tehlikededir. Nietzsche'nin felsefesini, geniş anlamda Hegel'in tarihselciliğinin köktencileşmiş bir biçimi olarak yorumlayabileceğimiz gibi, O'nun psikolojisini de, Hegel'in kabul görme vurgusunun köktencileşmesi olarak görebiliriz.

Nietzsche'nin liberal demokrasiye duyduğu nefreti paylaşmak zorunda olmasak da, O'nun demokrasi ile kabul görme arzusu arasındaki sorunlu ilişki üzerine görüşlerinden yararlanabiliriz: Liberal demokrasi megalothymia'yı yaşamadan dışlayıp onun yerine rasyonel tüketimi geçirdikçe, bizler de "son insanlar"

haline geliyoruz. Ama insanlar buna karşı direnecek, evrensel, homojen bir devletin yerkürenin dört bir köşesinde birbirinin aynısı olan üyeleri olmaya karşı çıkacaklardır. Efendisiz köleliği, rasyonel tüketimden ibaret bir yaşamı son çözümlemede sıkıcı bulacak, bourgeois!dan00 çok yurttaş olmak isteyeceklerdir.

İnsanlar, uğrunda yaşayıp ölecekleri idealler ve uluslararası devletler sisteminin düzeni savaşı olanaksız kilsa da, hayatlarını tehlikeye atmak isteyeceklerdir. Liberal demokrasi bu çelişkiyi henüz çözmüş değildir.

Aşırı megalothymia, ama aynı şekilde aşırı isothymia, fanatik eşit haklı kabul görme arzusu, uzun vadede demokrasiyi içerden çökertebilir. Bence son çözümlemede sayılanlardan birincisi, demokrasi için daha büyük bir tehlike olacaktır. Eğer bir uygarlık dizginlenemeyen bir isoth-ymia'yz kapılıp fanatik bir şekilde her türlü eşitsizliğin kökünü kazırsa, kısa sürede

doğanın kendisine koyduğu sınırlara çarpar.. Komünistlerin devlet gücünün yardımıyla ekonomik eşitsizliği ortadan kaldırdığı tarihsel bir dönem . yaşadık. Eğer isothymia savunucuları gelecekte çirkin ile güzel arasındaki ayrımları yasaklamak ister ya da bacakları olmayan bir insan özürsüz bir insana yalnız zihinsel olarak değil, aynı zamanda bedensel olarak da eşitmiş

gibi yapar-larsa, o zaman, tıpkı komünizmde olduğu gibi, sonunda (x) burjuwa. (ç.n.) 378

kanıt kendi kendini yalanlayacaktır. Tabii bu bir teselli olamaz, çünkü marksizm-leninizmin eşitlik fanatizmi bütünüyle çürütülünceye kadar gene de yüz elli yıl sürdü. Ama doğa bir müttefiktir ve yabayla kovalanmaya çalışılsa da, sonunda gene dönüp geri gelir.

Öte yandan eşitlikçi, demokratik dünyamızda de önemli miktarda bir megalothymia olmasını gene doğa sağlayacaktır. Nietzsche, belli ölçüde bir megalothymia'nın hayatın zorunlu bir önkoşulu olduğunu söylerken tamamen haklıydı.Eğer bir toplumda hiç kimse ötekilerden daha iyi sayılmak istemez ve toplum böyle bir arzuyu onaylamazsa, o zaman orada çok .az sanat, edebiyat ve müzik olur, fiilen bir düşünce hayatı olmaz. Böylesi bir toplumun beceriksiz bir hükümeti olurdu, çünkü kamu hizmetinde çalışmayı tercih eden-fazla vasıflı insan çıkmazdı. Ekonomik dinamizm söz konusu olmaz, sanayi ve zanaatlar ivme ve yenilik bulamaz, teknoloji ikinci sınıf olurdu. Ama en önemlisi, böylesi bir toplum, megalothymia'sı daha fazla toplumlar karşısında kendini koruyamazdı. Öteki toplumun yurttaşları ise rahatlık ve güvenliklerini feda etmeye hazır olur ve egemenlik uğruna yaşamlarını tehlikeye atmaktan korkmazlardı. Megalothymia, eskiden de olduğu gibi, ahlâki bakımdan iki yanlı bir olgudur; hayattaki hem iyi, hem de kötü şeyler ondan kaynaklanır. Eğer birgün liberal demokrasi megalothymia tarafından yıkılırsa, bu liberal demokrasi yalnızca evrensel ve eşit kabul görme temelinde yaşayamayacağı, megalothymia'ya. ihtiyacı olduğu için olacaktır.

O nedenle, Amerika gibi çağdaş bir liberal demokrasinin başkalarından daha iyi sayılmak isteyen yurttaşlara önemli bir hareket alanı sağlanması şaşırtıcı değildir. Me-galothymidyı dışlama, hiç olmazsa isothymia'ya dönüştürme yolundaki demokratik çabalar en iyi olasılıkla eksikliydi.Demokrasinin uzun verimli esenliği ve istikran, daha çok

yurttaşların sahip olduğu megalothymia supaplarının kalite ve sayısına bağlıdır. Supaplar yalnızca thymos'taki saklı enerjiyi açığa çıkarıp üretici bir hedefe yöneltmekle kalmaz, tersi durumda topluluğa çatlatacak olan fazla enerjinin boşalması için toprak hattı işlevi de görür.

379

Liberal bir toplumda birinci ve en önemli supap ekonomik etkinlik, özellikle de girişimciliktir. Öncelikle

"ihtiyaçlar sistemi"ni; yani thymos'u değil, arzuyu tatmin etmek için çalışılır. Ama daha önce de gördüğümüz gibi, bu alan da kısa sürede thymotik uğraşın arenası haline gelir. İşadamları ve sanayicilerin davranışlarını yalnızca bencil gereksinim tatmini olarak görmek mümkün değlidir. Kapitalizm düzenlenmiş

ve ilan edilmiş bir megalothymictya. tahammül etmekle kalmaz, tersine bunu kesin olarak teşvik eder. Bu işletmelerin rakiplerinden daha iyi olma uğraşında görülür. Henry Ford, Andrew Carneaie ya da Ted Tur-ner gibi işadamları artık tüketimin bir itki olmadığı bir alanda hareket eder. Belli bir ev, araba ve kadın sayısından sonra, bu artık birşey ifade etmez. Bu tür insanlar elbette "aç gözlü"dür, hep daha fazla para isterler, ama para onlar açısından kişisel tüketimleri için mal satın alma aracından çok, girişimci yeteneklerinin bir işareti ya da simgesidir. Hayatlarını riske etmezler, ama belli bir tür şöhret kazanmak için servetlerini, statülerini ve ünlerini tehlikeye atarlar Çok çalışırlar ve daha büyük, maddi olmayan zevkler elde etmek için, küçük zevklerden el çekerler. Çalışmalarının sonucu genellikle, en sert efendinin, doğanın üzerindeki egemenliği nefes kesici bir şekilde sergileyen ürün ve makinelerdir. Geleneksel tarzda kamunun esenliğiyle il-gilenmeseler de, burjuva toplumunun sosyal dünyasına katılırlar. O nedenle, Josef Schumpeter'in betimlediği klasik kapitalist girişimci, kesinlikle Nietzsche'nin anlamında bir son insan değildir.

ABD gibi demokratik kapitalist ülkelerdeki anlayış, özellikle yetenekli insanların politika ve askerlikten, üniversiteler ya da kiliseden çok ekonomiye yönelmesidir. Ekonomik etkinliğin böylesi hırslı insanları bir ömür boyu ¦ meşgul etmesi, göründüğü kadarıyla, demokratik politikanın uzun vadeli istikran açısından iyi olmaktadır. Çünkü bu insanlar hem bütün

ekonomiye dağılan bir refah yaratmakta, hem1 de böylece politikadan ve askerlikten uzak durmaktadır. Yoksa durup yorulmak bilmezlikleri yüzünden iç politikada sürekli yenilikler getirir, dış politikada se-380

nüven peşinde koşar ve bütün topluluk için felaket anlamına gelecek sonuçlara yol açarlardı. Liberalizmin kurucularının planladığı da tam buydu; çıkarlarla tutkuları dengelemek istemişlerdi. Antik Sparta, Atina ve Roma cumhuriyetlerinin yarattığı yurtseverlik ve kamu esenliğine yönelik ilgi hep genel bir hayranlık uyandırmıştır. Bunlar bourgeois değil de, yurttaş ortaya çıkarmıştır. Ama Sanayi Devrimi öncesinde yurttaşların başkaca bir tercih olanağı pek yoktu. Bir tüccarın yaşamı ne ün, ne de dinamizm, yenilikçilik ve iktidar sunuyordu; yararlanılan pazarlar ve yapılan zanaatlar gelenekselleşmişti ve kuşaklar boyu değişmiyordu. Hırslı Alkibiades'in kabul görme arzusunu buharlı makinenin ya da mikro işlemcinin geliştirilmesine yöneltmenin çok daha iyi olacağını kavramışlardı.

Ekonomik yaşamın thymotik olanakları hiç de sınırlı değildir. Modern doğa biliminin yardımıyla doğaya egemen olma amacı, her zaman kapitalist ekonomi yaşamıyla içiçedir ve doğanın kendi başına değersiz maddelerine hükmetmek isteği ve rakip bilim adamları ve mühendislerden daha iyi sayılma çabası, tam bir thymotik etkinliktir. Bilim ne bireysel bilim adamı, ne de toplum için risksiz bir etkinlik alanıdır, atom silahları ya da HlV-virüsleri şeklinde doğanın direnci söz konusudur.

Demokratik politika da hırslı insanlar için bir supaptır. Seçim kampanyaları thymotik bir etkinliktir; adaylar doğru ile yanlış, haklı ile haksıza ilişkin değişik görüşler temelinde kamuoyunda kabul görmek için yarışırlar.Ama modern demokratik anayasaların Hamilton ve Madison gibi babaları, megalothymia'nın politikada ne gibi tehlikelere yol açabileceğinin ve egemenlik arzusunun antik demokrasiyi nasıl yıktığının bilincindeydiler. Bu nedenle modern demokrasilerdeki liderlerin iktidarını sayısız denetim kurumuyla kuşattılar. Birinci ve en önemli denetim elbette halk egemenliğidir. Modern çağda lider bir politikacı, kendini halkın efendisi olarak değil, başbakan (prime minister); halkın birinci hizmetkârı olarak görür.cı) Politikacılar seçilebilmek ya da makamlarında kalabilmek için, alçak ya da soylu, cahil ya da bilgili olduklarına bakmaksızın, halkın

tutkularına seslenmek ve alçaltıcı şeyler yapmak zorundadır. Bunun sonucu olarak modern politik yöneticiler ender olarak yönetir. Tepki gösterirler, yönetirler ve yön verirler; ama etkinlik alanları kurumlar tarafından kısıtlanmıştır, öyle ki, yönettikleri halka ender olarak kendi kişisel damgalarını vurabilirler. İleri demokrasilerde topluluğun nasıl yönetilmesi gerektiği konusundaki büyük tartışmalar sonuçlanmıştır, o nedenle Amerika'da ve' öteki ülkelerde partiler arasındaki zaten fazla olmayan farklılıklar daha da azalmaktadır. Eski zamanlarda seve seve efendi ya da devlet adamı olmak isteyecek bu hırslı insanların, gönüllü olarak demokratik politikaya niçin katılacağı günümüzde pek açık değildir.

Demokratik politikacılar özellikle dış politika alanında hâlâ yaşamın bütün öteki alanlarında mümkün olandan daha fazla bir kabul görme elde edebilirler. Çarpışmaların sertliği demokrasinin zaferiyle artık yumuşamış olsa da, dış politika geleneksel olarak ağırlıklı kararlar ve büyük fikirlerin çatışması için bir arena olmuştur. İkinci Dünya Savaşı boyunca ülkesini yöneten Winston Churchill, demokrasi öncesindeki devlet adamları kadar büyük bir güç sergilemiş ve karşılığında dünya çapında bir kabul görme elde etmiştir.

1991'daki Körfez Krizi, kararlı olmamasına ve iç politik zorlamalar tarafından engellenmesine rağmen, Georg Bush gibi bir politikacının, devlet başkanı ve başkomutan olarak anayasal yetkileriyle dünya politikası sahnesinde yeni gerçeklikler yaratabileceğini göstermiştir. Son onyıllar-da başarısız başkanlıkların sayısının çok olması başkanlık makamının çekiciliğini oldukça azaltmıştır, ama kazanılmış bir savaşın başarısı başkana en başarılı sanayici ya da işadamlarının bile hiçbir zaman elde edemeyeceği bir kabul görme sağlamaktadır.

O nedenle demokraside politika, büyük birisi olarak tanınmak isteyen hırslı insanları çekmeye devam edecektir.

Tarih sonrası dünyanın yanı sıra varolan büyük tarihsel dünya, henüz mücadele, savaş, haksızlıklar ve yoksulluk aşamasında bulunduğu için, belli insanlar için çekicidir. Örneğin Orde Wingate kendinden hoşnut değildi ve iki

dünya savaşı arası dönemdeki İngiltere'de kendini bir yabancı gibi hissediyordu. İçindekileri göstermek için Filistin'deki Yahudilerin ordu kurmasını ve Etyopyalılar'ın İtalyanlar'a karşı bağımsızlık mücadelesini destekledi. 1943'de, Japonlar'a karşı savaşırken Burma ormanlarındaki bir uçak kazasında öldü. Thymotik arzusu için Bolivya ormanlarında Che Guevara'nm yanında bulduğu supapı, Re-gis Debray varlıklı Fransız orta tabakasında hiçbir zaman bulamazdı. Bir Üçüncü Dünya'nın olması ve böylesi insanların enerjisini ve tutkularını emmesi, göründüğü kadarıyla liberal demokrasilerin çok işine geliyor. Bunun üçüncü Dünya'nın da işine gelip gelmediği ise ayrı bir sorudur.

Ekonomi ve politikanın yanı sıra megalothymia spor, dağcılık ve araba yarışı gibi biçimsel etkinliklerde de giderek yeni supaplar buluyor. Bir atletizm yarışmasının bazı insanları kazanan, bazılarını da kaybeden yapmaktan, yani bazı insanların ötekiler önünde kabul görme arzusunu tatmin etmekten başka hiçbir anlam ve amacı yoktur. Hemen hemen hepsi zengin tarih sonrası ülkelerden gelen alpinistlere bir bakalım. Formda kalabilmek için sürekli antre-raan yapmak zorundadırlar. Bedenlerinin üst yansı o kadar antrenmanlıdır ki, dikkat etmezlerse adaleleri kolaylıkla kiriş bağlarını kopanverir. Himalaya dağlarına çıkan dağcılar Nepal yamaçlarında küçük çadırlara çığ ve kar fırtınalarıyla boğuşmak zorundadır. Dört bin metreden yüksek dağ

turlarında ölümle biten kazaların sayısı çok şey anlatmaktadır. Mont Blanc ya da Matterhorn gibi zirvelerde her yıl bir düzine insan ölmektedir. Yani alpinist tarihsel mücadelenin bütün koşullarını -tehlike, bedensel acı, sıkı çalışma ve en sonunda ölüm tehlikesi- kendisi için yeniden yaratmıştır. Ama amaç artık tarihsel değil, tamamen biçimsel bir amaçtır: Kişi K-2 ya da Nanga Parbat'a tırmanan iki Amerikalı ya da ilk Alman olmak istemekte ve bu başarıldıktan sonra, bu kez oksijensiz tırmanan ilk insan olmak amaçlanmaktadır, vs.

vs.

Tarih sonrası Avrupa'nın büyük bölümünde dünya şampiyonları milliyetçi arzular için önemli bir supap olarak askeri rekabetin yerine ^geçmiştir. Kojeve bir keresinde, bu 383

kez çok uluslu futbol takımı olarak Roma İmparatorlu-ğu'nu yeniden kurmak istediğini söylemişti. ABD'nin tarih sonrasının damgasını ortalamanın üzerinde taşıyan bölümünde, yani Kaliforniya'da, ortalamanın üzerinde sayıda insanın, amacı yalnızca söz konusu sporcuyu burjuva varlık tarzının huzurluluğundan koparmak olan, dağcılık, uçuculuk, paraşütçülük, maraton vb. gibi, son derece risklL boş zaman etkinlikleriyle uğraşması, herhalde bir rastlantı olmasa gerek. Mücadelenin savaş gibi geleneksel biçimlerinin mümkün olmadığı ve genel maddi refahın ekonomik mücadeleyi gereksiz kıldığı yerde, thymotik insanlar kendilerine kabul görme sağlayan başka içeriksiz etkinlikler aramaktadır.

Hegel üzerine konferanslarının bir başka esprili dipnotunda, Kojeve, insanın insanlığını yitirip hayvanlaşacağı yolundaki eski görüşünü, 1958'de Japonya'ya yaptığı bir geziden ve buradaki bir aşk macerasından sonra gözden geçirmek zorunda kaldığını söyler. Şogun Hideyoşi'nin 15. yüzyıldaki yükselişinden sonra, Japonya birkaç yüzyıl He-gel'in öngördüğü tarihin sonuna çok benzeyen bir iç ve dış

barış ortamında yaşamış. Üst ve alt tabakalar birbiriyle savaşmamış ve kimse fazla çalışmak zorunda kalmamış. Ama Japonlar, içgüdüsel olarak genç hayvanlar gibi sevişip oynamak -yani bir son insan toplumu olmak- yerine, No tiyatrosu, çay seremonileri, ikebana vb. gibi bir dizi tamamen içeriksiz biçimsel sanatla insan kalmaya devam edilebileceğini kanıtlamışlar/2' Bir çay seremonisi hiçbir belirgin politik ya da ekonomik amaca hizmet etmez, simgesel anlamı bile zamanla kaybolmuştur. Ama gene de saf snobizm biçimindeki megalothymia için bir arena sunar; her birinin kendi usta, kalfa ve çırakları ve iyi ve kötüye ilişkin kendi ölçütleri olan çok sayıda rakip çay seremonisi ve çiçek bağlama sanatı okulu vardır. Tam da bu etkinliğin biçimselliği -sporda olduğu gibi hiçbir faydacı yarar taşımayan yeni kural ve değerler getirmesi-Kojeve'i, tarihin sonundan sonra da özgül insansal bir etkinliğin mümkün olabileceği sonucuna vardırmıştır.

Kojeve, Japonya'nın Batılılaşması değil de, Batı'nın

(Rusya'da dahil) Japonlaşması gerektiğini önermiştir. (Şimdi böyle bir süreç var, ama bu hiç de Kojeve'in kasdettiği anlamda değil.) Başka bir deyişle:Büyük sorunlar üzerine mücadelenin büyük ölçüde sonuçlandığı bir dünyada saf biçimsel bir snobizm, megalothymidmn, insanın öteki

insanlardan daha iyi kabul görme arzusunun, en önemli görünüş biçimi olabilir.(3) Birleşik Devletler'de yararcı gelenekler güzel sanatların biçimselleşmesini güçleştirmektedir. Sanatçılar kendilerini, yalnızca estetik değerlere bağlı olmadıklarına, toplumsal sorumluluk da taşıdıklarına inandırmaktadır. Ama tarihin sonu, başka şeylerin yanı sıra, aynı zamanda toplumsal bakımdan yararlı her türlü sanatın sonu ve sanatsal yaratıcılığın geleneksel Japon sanatının boş biçimciliğine geri düşmesi anlamına gelir.

Megalothymidmn çağdaş liberal demokrasilerdeki supapları bunlardır. Üstün kabul edilme arzusu yaşamdan silinmemiş, yalnızca görünüş biçimleri ve boyutları değişmiştir. Megalothymotik insanlar kabul görmeyi, yabancı halkları ve ülkeleri fethederek değil, Annapurna'yı, AİDS'İ ya da holografi tekniğini

"fethederek" aramaktadır. Çağdaş demokrasilerde megalothymidmn yalnızca politik uranlığa yol açan biçimlerine izin verilmez. Bu toplumlarla eski aristokratik toplumlar arasındaki fark, megalothymidmn dışlanmış olmasında değil, bir bakıma yeraltına itilmiş olmasındadır. Demokratik toplumlar insanların eşit olarak doğduğu ilkesine bağlıdır ve egemen ahlâk eşitlik ahlâkıdır. Yasalar kimseye üstün kabul edilmek istediğini söylemeyi yasaklamaz, ama kimseyi de buna cesaretlendirmez. Megalothymia'nın, varlığını modern demokrasilerde de sürdürebilmiş görünüş biçimleri, o nedenle toplumun ilan edilmiş idealleriyle belli bir gerilim ilişkisi içindedir:

30 Mükemmel Haklar, Belirsiz Ödevler

Belli hırslı kişiler için devlet başkanlığına aday olmak ya da Everest Dağı'na tırmanmak çok çekici olabilir, ama ortalama yurttaş kabul görme arzusunu başka bir alanda, ulusal düzey altında kalan topluluk yaşamlarında da tatmin edebilir.

Gerek Tocqueville, gerekse Hegel, birlik ve derneklerin modern devlette topluluk ruhunun gelişmesi açısından taşıdığı önemi vurgulamışlardır. Büyük modern ulus devletlerde birçok kişi için yurttaşlık görevi birkaç

yılda bir temsilcilerini seçmekten ibarettir. Hükümet uzak ve anonim görülür, politik sürece dolaysız katılım politik makamlara aday olanlarla onların danışmanları ve politikayı meslek olarak seçmiş gazeteci ve köşe yazarlarıyla sınırlıdır. Bu, bütün yurttaşların politik karar alma sürecine etkin katıldığı ve askeri hizmet yapmak zorunda olduğu Antik Çağ'ın küçük cumhuriyetlerindeki durumun tam tersidir.

Günümüzde yurttaşlık hakları en iyi şekilde "aracı kurumlar" olarak adlandırılan siyasi partiler, özel girişimler, ¦ sendikalar, dernekler, meslek birlikleri, sendikalar, okul-ai-le birlikleri, öğretmen örgütleri, kültür kulüpleri vb. ile kullanılmaktadır. Bu tür yurttaş birliklerinde insanlar birlikte çalışmayı ve başkalarının sorunlarıyla ilgilenmeyi öğrenir. Tocqueville'in, burjuva toplumunda topluluk yaşamını, sadece daha üst düzeyde politik çalışma için iyi bir hazırlık olması nedeniyle yararlı bulduğu sanılır. Ama Tocqueville bu çalışmaya,demokrasilerin yurttaşlarını salt bourgeois olmaktan koruduğu için, kendi başına da büyük değer biçer. En önemsiz özel birleşme bile bir topluluktur ve bu özelliğiyle, bireyin uğrunda çaba harcamak ve kendi çıkarların-386

dan özveride bulunmak istediği daha büyük bir proje ide-ahni içerir. Amerikan topluluk yaşamı Plutark'ın alkışladığı ^ türden büyükkahramanlık ve özveri eylemleri üretmez, ama "hergün küçük kendini yadsıma eylemleri"yle doludur ve birçok insan bunlara katılır.H)

Özel birleşme büyük modern bir demokraside salt yurttaş haklarını kullanmanın ötesinde bir dolaysız tatmin sunar. Devletin sağladığı kabul görme zorunlu olarak anonimdir, buna karşılık topluluk, birlik ya da dernekte sağlanan kabul görme çok daha kişisel bir düzeydedir ve aynı ilgilere, çoğu kez aynı değer yargılarına sahip ve aynı dine ve aynı etnik gruba dahil insanlar tarafından gelir. Böyle bir topluluğun üyeleri yalnızca soyut bir insan olarak değil, kendi özlerini oluşturan bir dizi somut nitelik temelinde saygı görür.

Mücadeleci bir sendika, bir kilise topluluğu, bir yeşilay örgütü, bir kadın grubu ya da kanserle savaş

derneğinde, üyelik kişisel bir kabul görme sağladığı için günlük gurur kaynağı olabilir/8

Serpilip gelişen bir topluluk yaşamı, Tocqueville'e göre, yurttaşların son insana dönüşmemesi için en iyi güvenceyi sağlar. Ama bu günümüz toplumlarında sürekli bir tehdit altındadır. Tehdit dışarıdan değil, tam da bu yaşamın üzerinde yükseldiği ve giderek bütün dünyada kendini kabul ettiren özgürlük ve eşitlik ilkelerinden kaynaklanmaktadır.

Birleşik Devletler'in kuruluşuna yol gösteren Anglosakson liberalizmine göre, insanlar belirgin haklara sahiptir, ama topluluk karşısındaki ödevleri belirsizdir. Ödevler, bizzat haklardan türctildikleri ve topluluğun tek görevi hakları korumak olduğu için belirsizdir. Ahlâki sorumluluğun tek kaynağı toplum sözleşmesidir, tanrı korkusuna ve ebedi lanete ya da doğal dünya düzenine dayanmamaktadır. Tek dayanağı, toplumun her üyesinin öteki sözleşme ortaklarının sözleşmeye bağlılığına gösterdiği kişisel ilgidir.

Topluluk yeteneği uzun vadede demokratik eşitlik ilkesi tarafından da sınırlanmaktadır. En güçlü topluluklar, yalnızca üyelerin hak ve ödevlerini tanımlamakla yetinmeyen, aynı zamanda kimin topluluğa dahil olacağını, kimin olamayacağını düzenleyen ahlâki yasalara sahip topluluklar-387

dır. Böylesi ahlâki yasalar bir anlam taşıyacaksa, kurallara uymadığı için toplumdan dışlanan birisinin, topluluk üyelerinden daha düşük bir değere ya da ahlâki statüye sahip olması gerekir. Oysa demokratik toplumlar kural olarak yalnızca değişik yaşam tarzlarını hoşgörmekle kalmaz, aynı zamanda bunların ilkesel eşitliğini vurgular. Bütün yaşam tarzlarını eşit görür ve güçlü bir içbirliğe sahip sıkı topluluklar için tipik olan farklılık türünü reddederler. —

Yalnızca iyi hesaplanmış özçıkarlara bağlı topluluklar, belli bir ödeve dayalı topluluklara oranla büyük zayıflıklara sahiptir. Aile topluluk yaşamının en küçük, ama birçok bakımdan en önemli birimini oluşturur.

Aileyi benliğin do-,ğal bir uzantısı olarak gördüğü ve bütün toplumlarda olağan birşey olduğunu düşündüğü için olsa gerek, Tocque-ville, ailenin demokratik toplumdaki sosyal atomlaşmaya karşı güçlü bir engel olabileceğine inanmıyordu. Ama birçok Amerikalı için günümüzde küçük aile şeklinde daralmış aile, bildiği tek topluluk yaşamı biçimidir. Gerçekten de ellili yılların o.çok aşağılanan Amerikan küçük kent ailesi belli ahlâki değerlerin yuvası oldu. Ne ülkeleri, ne de büyük bir uluslararası dâva için

özveride bulunması gereken birçok Amerikalı, bütün ilgilerini çocuklarına yöneltmişti.

Ama sevgi ve ödev duygusuna değil de, salt yarar hesaplarına dayalı, aile üyelerinin bir tür anonim şirket gibi gördüğü, liberal ilkeler üzerinde kurulu bir aile uzun ömürlü olamaz. Kişi çocuk yetiştirmek ya da bir ömür boyu iyi bir evlilik yürütmek istiyorsa, kişisel özveride bulunmak zorundadır ve saf bir maliyet-yarar hesabına göre bu özveriler rasyonel değildir. İyi bir aile yaşamının gerçek yararlarını çoğu kez en ağır yükleri taşımak zorunda kalan kuşaktan çok sonraki kuşaklar görür. Günümüz Amerikan ailesinde görülen, yüksek boşanma oranları ve ana-baba-nın otorite kaybı gibi birçok sorun, aile üyelerinin son derece liberal bir anlayışa sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda, ailenin yükü sözleşmenin taraflarından birisi için beklenenden fazla olduğunda, bu üye sözleşme koşullarını değiştirmeyi denemektedir.

En büyük birleşme olan devlette de, liberal ilkeler bir ülke için yaşamsal önem taşıyan yüksek yurtseverlik biçimlerini tahrip edebilir.Aydınlanmış özkoruma ilkesine dayalı bir devlet için hiç kimsenin ölmek istememesi, Anglosakson kökenli liberal kuramın genel olarak bilinen bir zayıflığıdır. Yurttaşların mülklerin ya da ailelerini korumak için hayatlarını tehlikeye atacakları görüşü son çözümlemede tutarsızdır, çünkü liberal kurama göre özkoruma mülkiyete değil mülkiyet özkorumaya hizmet eder. Kişinin, 1 servetini ve ailesini alarak yurtdışına gitme ya da askere gitmeme olanağı her zaman vardır. Liberal ülkelerde hâlâ askerlik görevinden vazgeçmek istemeyen yurttaşların var olması, gurur ve namus gibi etkenlerin motive edici olmaya devam ettiğini göstermektedir. Oysa bildiğimiz gibi, Hobbes'un güçlü Leviathan'ının bastırması gereken, tam da bu gururdur.

Canlı bir topluluk yaşamı kapitalist piyasa tarafından da tehdit edilmektedir. Liberal ekonomik ilkeler geleneksel topluluklar üzerinde yıkıcı etkilerde bulunmaktadır ve insanları birbirinden ayırma ve yalnızlaştırma eğilimindedir. Modern toplumlardaki yüksek eğitim ve sosyal hareketlilik istemi, insanların içinde yetiştikleri ya da ailelerinin dahil olduğu

topluluklarda yaşamasını giderek azaltmaktadır.'* Yaşam ve sosyal bağlar istikrarsızlaşmıştır, çünkü kapitalist toplumların dinamiği sürekli yer değiştirme ve üretim tarzında değişiklikler getirmekte, böylece çalışma da değişmektedir. Bu koşullar altında bir toplulukta kök salmak ve iş arkadaşları ve komşularla kalıcı bağlar kurmak giderek zorlaşmakta ve insanlar kendilerini sürekli yeni. mesleklere ve yeni kentlere hazırlamak zorunda kalmaktadır. Belli bir bölgeye ya da yere ait olmaya dayalı kimlik duygusu artan ölçüde zayıflamaktadır. İnsanlar ailelerinin küçük dünyasına çekilmekte ve bunu bir kamping eşyası gibi oradan oraya taşımaktadır.

"İyi ve kötüye ilişkin ortak bir dil"e dayalı bir toplum, kural olarak, bütün yapıştırıcısı özçıkar olan liberal bir topluma oranla daha sıkı bir birliğe sahiptir. Asya ülkelerinin özdisiplini ve ekonomik başarısında çok önemli bir rol oy-389

I

nayan grup ve topluluklar, sadece kendi özçıkarlarının peşinde olan taraflar arasındaki sözleşmelere dayanmaz. Asya kültürlerinin topluluk duygusu dinsel kökenlidir ya da yüzlerce yıl kuşaktan kuşağa aktarıldığı için dinsel bir konuma ulaşmış Konfiçyüs'çülük gibi öğretilerden kaynaklanır. Amerika'daki topluluk yaşamının en güçlü biçimlerinin kökenleri de, iyi hesaplanmış özçıkardan çok ortak dinsel değerlerden kaynaklanmıştır. Yeni İngiltere'ye göç eden hacılar gibi puriten toplulukları birleştiren maddi refah arayışı değil, Tanrı'nın ününü artırma arzusuydu. Amerikalılar özgürlük düşkünlüklerini, üyeleri dinsel inançları yüzünden koğuşturuldukları için 17. yüzyılda Avrupa'dan kaçmış olan, konformizm dışı bu tarikatlarla açıklamaktan hoşlanır. Gerçekten de bu topluluklar bağımsızlıklarına çok düşkündü, ama hiç de Amerikan Devrimi'ni gerçekleştiren kuşağın anladığı anlamda liberal değillerdi. Puritenler kendi dinlerinde özgürce ibadet etmek istiyordu, ama kendi başına bir din özgürlüğünden yana değillerdi. Günümüzde hoşgörüsüz ve dar kafalı fanatikler sayılmaları nedensiz değildir*4'

Tocqueville geçen yüzyılın otuzlu yıllarında Birleşik Devletleri ziyaret ettiğinde, Locke'cu liberalizm ülkenin fikir hayatını fethetmiş bulunuyordu. Ama Tocqueville'in gördüğü yurttaş birliklerinin büyük bir bölümü, hâlâ dinsel kökenlere sahipti ya da dinsel amaçları izliyordu.

Locke yönelimli liberaller, Amerikan Devrimi'nin Tho-mas Jefferson ve Benjamin Franklin gibi babalan, özgürlüğün Tanrı'ya inancı şart koştuğuna kesinlikle inanıyordu. Özgürlük ve eşitlik için tutkuyla mücadele etmiş olan Ab-raham Lincoln de dindardı. Bunun anlamı, bireyler arasında rasyonel özçıkar adına yapılmış

olan toplum sözleşmesinin kendi kendini taşımadığı, Tanrı'nın ödül ve cezasına olan inanç tarafından payandalandığıdır. Bugün kuşkusuz liberalizmin daha saf bir biçimine ulaşmış bulunuyoruz: Amerikan Yüksek Mahkemesi, mezheplere bağlı olmayan Tanrı inancının bile ateistlerin dinsel özgürlüğünü zedeleyebileceğine bu yüzden kamuya açık okullarda yeri olmadığına karar verdi. Günümüz toplumu hoşgörü adına her

türlü değer sistemine açık olmaya kesin kararlı olunduğu için, herhangi bir öğretiye inanma yeteneği ortadan kaybolmuştur. Bu durumda Amerika'da topluluk yaşamının gücünden çok şey kaybetmiş olmasına şaşırmamak gerekir. Bu, liberal ilkelere rağmen değil, tam tersine liberal ilkeler yüzünden olmuştur. Bütün bunlar, topluluk yaşamında temelden bir canlanmanın, ancak bireyler belli hakları topluluğa devrettiğinde ve hoşgörüsüzlüğün belli tarihsel biçimlerine geri dönülmesine tahammül ettiğinde mümkün olabileceğini göstermektedir.05

Başka bir deyişle, liberal demokrasiler kendi kendilerini taşımaz, bağımlı oldukları topluluk yaşamı liberalizmden farklı bir kaynağa sahip olmak zorundadır.® Birleşik Devletler kurulduğu dönemde Amerikan toplumunu oluşturan erkek ve kadınlar, yalnızca doğal özçıkarlarının mantıklı bir şekilde gerçekleşmesiyle ilgilenen, yalıtlanmış bireyler değildi. Genellikle, birliktelikleri ortak ahlâk değerlerine ve Tanrı inancına dayalı dinsel topluluklara dahildiler. Sonunda benimsedikleri aydınlanmış liberalizm ise, bu mevcut kültürlerin bir anlatımı olmaktan çok, bunlarla belli bir gerilim içindeydi. "İyi hesaplanmış özçıkar", bu insanların çoğu için, Amerika'daki kamu ahlâkına asgari ama sağlam bir temel oluşturan, kesin bir ilke haline geldi. Ve bu temel birçok bakımdan, tek başına dinsel ya da modernlik öncesi değerlere bağlı kalmadan daha sağlamdı. Ama uzun erimli bakıldığında, liberal ilkeler, sağlıklı bir topluluk yaşamı için gerekli olan

liberalizm öncesi değerler üzerinde yıkıcı bir etkiye sahipti ve bu yıkım liberal toplumların yaşam gücü üzerinde olumsuz bir etkide bulundu.

31 Maneviyat Savaşları

Topluluk yaşamının çökmesi, yalnızca özel rahatını düşündüğü için yüksek amaçlara yönelik hiçbir thymotik uğraş tanımayan, her bakımdan güvenli, ben merkezci son insanlar haline gelmemiz tehlikesini getirmektedir.' Ama tersi de olabilir; salt saygınlık uğruna, ama bu kez modern silâhlarla kanlı ve anlamsız mücadeleler içine giren ilk insanın durumuna da geri dönebiliriz. İki olasılık arasında gerçekten sıkı bir bağlantı vardır. Artık düzenli ve yapıcı bir anlatım bulamadığı bir toplumda, megalothymia kolaylıkla aşırı ve patalojik bir biçimde geri dönebilir.

Kendinden hoşnut, serpilip gelişen liberal bir demokrasinin yurttaşlarından talep ettiği mücadele ve kurbanların, insanın içindeki en iyi şeyleri gerçekten açığa çıkardığı görüşünün genel kabul göreceği son derece kuşkuludur. Belki de insanın içinde, Donald Trump gibi bir işadamı, Rein-hold Messner gibi bir dağcı ya da Georg Bush gibi bir politikacı olduğunda bile yeterince kullanılmadan, hatta hiç dokunulmadan kalan bir idealizm potansiyeli vardır. Bu adamların yaşamı elbette kolay değildir ve çok kabul görmektedirler, ama kuşkusuz çok daha büyük zorluklar çekebilir ve daha önemli ve âdil bir davaya hizmet edebilirlerdi. Ama bunu yapmadıkları sürece, insan olanaklarını gerçekleştirmede onların izlediği ufuk, thymotik kişiliklerin çoğu açısından son çözümlemede tatmin edici olacaktır. .

Özellikle savaşla açığa çıkabilecek güçlü yanlar ve yetenekler, liberal demokraside herhalde hiçbir zaman gerçekten talep edilmeyecektir. Demokratik bir toplumda savaşın yerine geçecek sayısız şey vardır: Haciz ve tazminat davalarında uzmanlaşmış avukatlar, kendilerini belki de

köpek balıkları ya da silahşörler olarak görüyordur ya da Tom Wolfe'un Sahte Gururların Yangın Ateşi romanında rastladığımız borsa tacirleri (yalnızca borsa endeksi fırladığında da olsa), kendilerini gerçekten

"evrenin efendileri" sayıyordun Ama bunlar lüks limuzinlerinin yumuşak deri koltuklarına oturup bir nefes aldıklarında, herhalde içlerinin derinliğinde, dünyada bir zamanlar, bugünün Amerika'sında zengin ve ünlü olmak için gerekli azıcık cesarete dudak bükecek gerçek silahşörler ve gerçek efendiler olduğunu hissediyordur. Megalothymidmn düzmece savaşlar ve simgesel zaferlerle daha ne kadar tatmin olacağı ucu açık bir sorudur. Belki bazı insanlar, ancak tarihin başında insanın insanlığını oluşturan eylemle kendilerini kanıtladıklarında hoşnut olacak, kendilerine ve öteki insanlara kesinlikle özgür olduklarını gösterebilmek için, kanlı bir mücadelede yaşamlarını ortaya koymak isteyecektir. Kendi haklarında besledikleri düşüncenin doğru olduğunu ve hâlâ bir insan olduklarını kanıtlayabilecek tek şey acı çekmek olduğu için, gönüllü olarak daha zor bir yaşamı ve özveriyi seçeceklerdir.

Hegel, yorumcusu Kojeve'den farklı olarak, tarihin sonundaki barış ve refahın insanın kendi insanlığından gurur duyma gereksinimini mutlaka karşılayacak olmadığının bilincindeydi.(1) İnsan, sürekli olarak gerçek yurttaş olmaktan çıkıp salt bir bourgeoitfya dönüşerek yozlaşma ve özsaygısını yitirme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Hegel'e göre hakiki yurttaşın ayırdedici özelliği ülkesi için ölebilmektir. O nedenle, tarihin sonunda devlet askerlik görevini kaldıramaz ve savaş yapmaya devam etmelidir.

Düşüncesinin bu yanı, Hegel'in militarist olarak suçlanmasını getirmiştir. Ama Hegel hiçbir zaman savaşı kendi başına kütsamamış,onu insanın en önemli kaderi olarak görmemiştir. Hegel'e göre savaş daha çok karakter ve topluluk üzerindeki yan etkileri yüzünden önemlidir. Savaş ve talep ettiği kurbanlar olmadan insan, Hegel'e göre, yumuşar ve bencilleşir, toplum açgözlü bir hazcılığa (hedonizm) batar ve sonunda dağılır. İnsanın efendisi olarak, ölüm korkusu, eşi bulunmaz bir kuvvettir. Ölüm korkusu insanı 393

bencillikte'n kurtarabilir ve ona, yahtlanmış bir atom olmadığını, ortak ideallere dayalı bir topluluğa ait olduğunu hatırlatır. Her yirmi yılda bir kendi özgürlüğü ve bağımsızlığı için kısa, kararlı savaşlar yürütebilen bir liberal demokrasi, sürekli barış içinde yaşayan bir liberal demokrasiden çok daha sağlıklı ve hoşnut olurdu.

Hegel'in savaşa ilişkin görüşleri, savaşa katılan birçok insanın yaşadığı bir deneyimi yansıtmaktadır: İnsan savaşta büyük acılar çeker, son derece büyük bir mutsuzluk ve korku duyar, ama bunu bir kez atlattıktan sonra herşeyi yapyeni bir açıdan görür. Sivil yaşamda normal olarak kahramanlık ve özveri olarak görülen şeyler onun için son derece olağan hale gelir, dostluk ve yiğitlik onun gözünde yeni ve daha canlı bir anlam kazanır, kendisinden çok daha büyük bir şeye katılmış olduğu düşüncesi sonraki yaşamını değiştirir.

Örneğin, yazar Bruce Catton modern çağın kesinlikle en kanlı ve en korkunç çatışmalarından biri olan Amerikan İç Savaşı'nm sonuyla ilgili olarak şunları saptıyordu: "Savaştan sonra ötekiler gibi evine döndüğünde ve bütün ordular halkın yüreğiyle kaynaşırken, Sherman gazilerinden biri uyum sağlamada biraz zorlandı. Adamlar her yerde bulunmuş ve her şeyi görmüşlerdi ve önlerinde daha uzun bir yaşam durmasına karşın en büyük deneyimlerini tamamlamışlardı. Önlerindeki barış döneminde ortak bir amaç bulmak zor olacaktı..."0'

Günün birinde dünyanın her yanı demokratik olur ve mücadele etmeye değecek uranlıklar ve baskılar kalmazsa ne olur? Deneyim, haklı bir dâva için, bu daha önceki bir kuşakta zafere ulaşmış olduğundan, artık mücadele edemeyen insanların haklı dâvaya karşı mücadele ettiğini göstermiştir. Mücadele için mücadele ederler. Başka bir deyişle; Belli bir can sıkıntısı yüzünden mücadeleye atılırlar, çünkü mücadelesiz bir dünyada yaşamayı gözlerinin önüne getiremezler. Ve dünyanın büyük bir bölümü barış ve refah içindeki liberal demokrasilerde yaşarsa, onlar da barışa, refaha ve demokrasiye karşı mücadele eder.

Mayıs 1968 Paris olayları gibi patlamaların ardında da, belki böylesi psikolojik bir motif yatmaktadır. Bu tarihte

kısa süre için Paris'i işgal eden ve General De Gaulle'ü kaçmaya zorlayan öğrencilerin isyan etmesi için herhangi "rasyonel" bir neden yoktu, hemen hemen hepsi özgür ve refah içindeki bir toplumun şımartılmış

gençleriydi. Ama onları sokağa çıkarıp polisle çatışmaya iten de, bu orta sınıf varlıklarında mücadele ve özverinin eksik olmasıydı. Çoğu maoist ve benzer saçma öğretilere sapmışlardı ve daha iyi bir toplumun nasıl olabileceğine ilişkin en küçük bir fikirleri bile yokken, daha iyi bir toplumdan söz ediyorlardı.

Protestolarının asıl çekirdeği umursamazlık duygusuydu; artık hiçbir idealin kalmadığı bir toplumda yaşamak istemiyorlardı.

Geçmişte insanın barış ve refahtan bıkmasının çok daha kötü sonuçları olmuştur. Birinci Dünya Savaşı bunun bir örneğidir. Bu çatışmanın nedenleri çok karmaşıktır ve bugüne kadar yapılan sayısız araştırmaya karşın hâlâ tartışmalıdır. Savaşın nedenini; Alman1 militarizmi ve milliyetçiliğinde, Avrupa'da güçler dengesinin yıkılmış olmasında, ittifak sistemlerinin donukluğunda, önleyici bir darbeyi gerekli gibi gösteren bir askeri kuram ile askeri teknolojide ya da şu veya bu liderin aptallığında ve vicdansızlığında gören açıklamaların hepsi bir parça hakikat içermektedir. Ama bunların ötesinde, savaşın çıkmasına belirleyici bir katkıda bulunmuş maddi olmayan bir etken de vardır: Avrupa'da birçok insan, sadece sivil yaşamın cansıkıntısından , ve yalnızlığından bıktığı için savaş istedi. Savaşa yol açan karar alma süreçlerinin incelenmesi kural olarak rasyonel stratejik hesaplar, üzerinde yoğunlaşıyor ve bu arada bütün ülkeleri seferberliğe zorlayan kamuoyundaki muazzam savaş coşkusunu görmezden geliyor. Veliaht Prens Franz Ferdinand'ın Saraybosna'da verdiği sert ültimatom Berlin'de alkışlarla karşılanmıştı, oysa uzlaşmazlık Alman çıkarlarını hiç etkilemiyordu. 1914 Temmuz'unun sonu ile Ağustos başındaki yedi kritik günde Dışişleri Bakanlığı'nın ve Berlin Sarayı'nm önünde dev milliyetçi gösteriler yapıldı ve 31 Temmuz'da İmparator'un Potsdam'daki yazlık saraydan Berlin'e dönerken geçtiği bütün yol savaş çığlıkları atan insan yığtnlanyla doluydu. Savaşa yol açan önemli ka-395

rajrlar böyle bir atmosferde alındı.O) Aynı günlerde Paris, St. Pkersburg, Londra ve Viyana'da da benzer sahneler yaşanıyordu. Yığınların coşkusunda aynı zamanda, savaşın nihayet ulusal birliği sağlayacağı ve eşit yurttaşlık hakları getireceği ve sermaye ile proletarya, protestanlar ile katolik-ler, köylüler ile işçiler arasındaki, sivil topluma damgasını vuran karşıtlıkları ortadan kaldıracağı gibi beklentiler de bir rol oynuyordu. Bir

görgü tanığı, Berlin'deki insan yığının ruh halini şöyle betimliyordu: "Hiç kimse birbirini tanımıyor, ama herkese tek bir fikir hakim: Savaş, savaş, ve hepimiz birlikte olmalıyız.'"4'

Avrupa çapındaki son büyük uzlaşmazlığın Viyana Kongresi'nde çözülmesinden sonra, kıta yüzyıllık bir barış

dönemi yaşamıştı. Bu yüz yıl içinde sanayileşme sayesinde olağanüstü bir maddi refah ve geniş bir orta sınıfla belirlenen modern bir teknik uygarlık serpilip gelişmişti. Ağustos 19,14'de Avrupa'nın birçok başkentinde gerçekleşen savaş yanlısı gösteriler, bir bakıma orta sınıf kültürüne, onun güvenliğine, refahına ve heyecan eksikliğine karşı bir başkaldırdı olarak yorumlanabilir. Günlük yaşamın artan isoth-ymia'sı artık yetmiyordu ve megalotbymidyd yığınsal bir geri dönüş gerçekleşti. Bundan yalnızca bazı prensler değil, değer ve onurlarının kabul görmesini isteyen bütün uluslar etkilendi.

Savaş, özellikle Almanya'da çoğu kimse tarafından, sorumlusu Fransa ile bütün burjuva toplumların anası sayılan Büyük Britanya olan, ticarileşmiş dünyanın materyalizmine karşı bir başkaldırı olarak görülüyordu*

Almanya Avru-pa'daki mevcut düzenden birçok bakımdan hoşnut değildi. Bir sömürge ve deniz gücü olarak çıkarlarının zedelendiğini düşünüyor ve Rusya'nın ekonomik yayılmasını bir tehdit olarak görüyordu. Ama Almanya'da savaşı haklı göstermek içiri o günlerde yazılanları okumak çok şaşırtıcı olmaktadır; hef yerde amaçsız bir savaştan söz edilmekte, Almanya'ya yeni sömürgeler ve açık denizlerde egemenlik getirip getirmeyeceğinden bağımsız olarak, savaşın temizleyici bir ahlâki etkisinin olacağı söylenmektedir. Genç bir Alman hukuk öğrencisinin 1914'de cepheye giderken söyledikleri

bu açıdan tipiktir. Öğrenci savaşı "korkunç, insanlık dışı, delice, eskimiş, her bakımdan yoz birşey" olarak görmekte, ama Nietzsche'yi de hatırlatır bir şekilde şu sonuca varmaktadır-;" Ama belirleyici olan her zaman özverinin amacı değil, özveri göstermeye hazır olmaktır."(5) Pflicht ya da ödev, aydınlanmış

özçıkardan ya da sözleşmeli bir bağlılıktan türetilmiyordu, mutlak bir ahlâki değerdi, maddi nesnelerden bağımsız bir iç güç anlamına geliyordu ve doğaya kayıtsız bağımlı olunmadığını kanıtlıyordu; özgürlük ve yaratıcılığın başlangıcıydı.

Modern düşünce, liberal demokrasinin gelecekte kendi çocukları tarafından yürütülecek nihilist bir savaşla karşılaşmasının önünde bir engel değildir. Görececilik -batan değerlerin yalnızca görece olduğunu söyleyen ve bütün "ayrıcalıklı perspektifler"e saldıran,öğreti- sonunda demokratik ve hoşgörülü değerlerin de altını oyacaktır. Görececilik yalnızca seçilmiş düşmanlara yöneltilebilecek bir silah dğildir. Ayrım yapmadan ateş

eder. Batı geleneğinin yalnız "mutlaklık", dogma ve kesinliklerini değil, aynı zamanda hoşgörü, çeşitlilik ve düşünce özgürlüğü vurgusunu da tarar. Artık mutlak hakikatlar kalmadıysa, bütün değerler kültürel olarak belirleniyorsa, o zaman insanların eşitliği gibi kutsal ilkeler de yaya kalacak demektir.

Bu olgunun en iyi örneğini Nietzsche'nin kendisi verir. Nietzsche, insanın hiçbir hakikat olmadığını bilmesinin, hem bir tehdit, hem de bir olanak olduğunu düşünüyordu. Daha önce de değindiğimiz gibi, "bir ufuk içinde" yaşama olanağını ortadan kaldırdığı için bu bir tehditti, ama eski ahlâki zorlamalardan mutlak bir kurtuluş anlamına geldiği için de, bir olanaktı. İnsan yaratıcılığının en yüksek biçimi, Nietzsche'ye göre, sanat değil, yeni değerlerin yaratılmasıy-dı. Mutlak hakikat ve doğruların varlığına inanan alışılmış felsefenin zincirlerinden kurtulur kurtulmaz, Nietzsche'nin önüne koyduğu proje, Hristiyanlık değerlerinden başlamak üzere, "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi" oldu. Bilinçli olarak insanların eşitliği inancını sarsmaya çalıştı, bunun yalnızca insanlara Hristiyanlık tarafından kabul ettirilmeye çalışılmış bir önyargı olduğunu öne sürdü. Nietzs-397

che, eşitlik ilkesinin günün birinde güçlünün zayıf üzerindeki egemenliğini haklı gösterecek bir ahlâka yenik düşeceğini umuyordu, ve bu onu sonunda bir tür gaddarlık öğretisini kutsamaya götürdü. Çeşitlilik ve hoşgörü içindeki toplumlardan nefret ediyor, hoşgörüsüz, içgüdüsel, vicdansız toplumları yeğ tutuyordu.

Özel bir insan ırkı yetiştirmeyi deneyen Hintli Çandala tarikatını ve korkunç pençelerini hiç çekinmeden kalabalığa savuran "sarışın yırtıcı canavarlar"! örnek alıyordu .<6) Nietzsche'nin Alman faşizmi üstündeki etkisi ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Nasyonal sosyalizmin saçma kuramlarının babası olduğu suçlamalarına karşı O'nu korumak mümkündür, ama düşüncesiyle nasyonal sosyalizm arasında bir bağlantı olduğu da yadsınamaz.. Kendinden sonraki Heidegger gibi Nietzsche de, gö-receciliğiyle Batı liberal demokrasisinin bütün felsefi dayanaklarını silip süpürdü, yerine bir güç ve kuvvet kuramı geçirdi.m Öncüsü olduğu Avrupa nihilizmi çağında muazzam maneviyat savaşları, sadece savaşmak uğruna yürütülecek amaçsız savaşlar olacağına inanıyordu.

Modern liberal proje insan toplumlarının temelini, thymoöâzn daha güvenli bir temel olan arzuya kaydırmaya çalıştı. Halk egemenliği, hakların güvence altına alınması, hukuk devleti, kuvvetler ayrımı vb.

gibi birçok kurumla sınırlayıp ehlileştirerek, megalothymia sorununu çözdü. Liberal demokrasi ayrıca, kâr hırsını bütün zincirlerinden boşaltarak ve modern doğa biliminin yardımıyla onu aklın bir bağlaşığı durumuna getirerek, modern ekonomi dünyasının oluşmasını sağladı. Böylece insanların önünde, dinamik ve sınırsız zenginlikte yeni bir etkinlik alanı açıldı. Anglosakson liberalizminin kuramcıları, aylak efendilerin kibirlerini bir kenara bırakıp bu yeni ekonomik dünyaya katılacağını umuyordu. Thymos arzu ile akıla, daha iyi bir deyişle, aklın yönettiği arzuya bağımlı olmalıydı.

Modern yaşamda gerçekleşen başlıca dönüşümün efendinin evcilleştirilmesi ve ekonomik insana dönüşmesi olduğunun Hegel de farkındaydı. Ama Hegel, bunun, thymoğun yokolmasmdan çok yeni yüksek bir biçime dönüşmesi anlamına geldiğini görmüştü. Azınlığın megalothymidsı çoğunluğun isothymid'sı karşısında gerilemek zorundaydı. İnsanın bir belkemiği olmaya devam edecekti, ama bu artık aşırı bir gurur tarafından dekteklenmeyecekti. Demokrasi öncesi, eski dünya çoğunluğun hoşuna gitmiyordu, buna karşılık evrensel kabul görmenin modern dünyasından hoşnut olmayan çok az insan var. Bu durum demokrasinin günümüz dünyasındaki kayda değer gücünü ve istikrarını açıklamaktadır.

Nietzsche'nin yapıtı, bir bakıma dengeyi köktenci bir biçimde yeniden megalothymia"dan yana kaydırma denemesi olarak görülebilir. O'na göre, Eflatun'daki kent muhafızlarının öfkesinin herhangi bir kamu yararı düşüncesi tarafından dizginlenmesi gerekmiyordu. Kamu yararı diye birşey yoktu; kamu yararını tanımlama yolundaki her çaba yalnızca tanımlamayı yapanın gücünü ifade ediyordu. Sadece son insanın kendinden hoşnutluğunu koruyan bir kamu yararı, Nietzsche'ye göre son derece zavallı bir şeydi. Artık iyi ya da kötü eğitilmiş değil, yalnızca az ya da çok öfkeli muhafızlar olacaktı. Aralarındaki fark gelecekte öncelikle öfkelerinin derecesinde, kendi "değerler"ini başkalarına dayatma yeteneklerinde ortaya çıkacaktı.

Nietzsche'ye göre thymos, Eflatun'da olduğu gibi ruhun üç parçasından biri değil, insanın bütünüydü.

İnsanlığın yaşlılık çağında yaşayan bizler, geriye bakarak şu sonucu çıkarabiliriz: Liberal demokrasi de içinde, hiçbir hükümet biçimi, hiçbir "sosyo-ekonomik sistem", bütün yerlerdeki bütün insanları hoşnut edemez.

Bunun nedeni, demokratik devrimin henüz tamamlanmamış olması ve bütün insanların henüz özgürlük ve eşitliğe kavuşmamış olması değildir, tam tersine hoşnutsuzluk tam da demokrasinin kesin zafer kazandığı yerde ortaya çıkmaktadır. Hoşnutsuzluk özgürlük ve eşitlik yüzünden çıkmaktadır. Ve hoşnutsuz olanlar her zaman tarihi yeniden başlatmak isteğini duyacaktır.

Ayrıca akıl tarafından belirlenen kabul görmenin kendi kendini taşıyamadığı, temel olarak kabul görmenin modernlik öncesi, evrensel olmayan biçimlerine gereksinim duyduğu da bir olgu gibi görünüyor. İstikrarlı bir demok-398

rasinin bazen rasyonel olmayan bir demokratik kültüre ve liberalizm öncesi geleneklerden kendiliğinden çıkıp gelişmiş, bir sivil topluma gereksinimi vardır. Kapitalist refah en iyi, eski dinsel inançların kalıntılarına, dinin kendisine ya da ulus veya ırka rasyonel olmayan bir bağlılık üzerinde yükselen yüksek bir çalışma ahlâkının olduğu yerde gelişir.

Bir grup tarafından kabul görme, gerek ekonomik etkinlik, gerekse topluluk yaşamı için, evrensel kabul görmeden daha iyi bir temeldir ve grubun kabulü son çözümlemede rasyonel olmasa bile, bir toplumun bundan zarar görmesi çok uzun bir zamanı gerektirir. Evrensel kabul görme evrensel tatmin sağlamıyor, hatta liberal -demokratik toplumların saf rasyonel bir temelde oluşup uzun süre ayakta kalabilecekleri bile kuşkuludur.

Aristo, her hükümet biçiminin kendine göre eksiklikleri olduğu ve bu eksiklikler her zaman insanları içinde yaşadıkları hükümet biçimini bir başkasıyla değiştirmeye yönelttiği için, tarihin doğrusal değil çevrimsel geliştiğine inanıyordu. Yukarıda sayılan bütün nedenlerden aynı şey liberal demokrasi için de söylenemez mi? Aristo'dan yola çıkarak; ruhu yalnızca akıl ve arzudan ibaret bir son insan toplumunun, yerini, tek amaCı kabul görme olan'hayvansal bir ilk insan toplumuna bırakması ve sonra gene bunun tersi olması ve bu çevrimin sonsuza kadar sürüp gitmesi gerektiği şeklinde bir hipotez geliştirebiliriz.

Ama bu ilişkinin iki ayağı pek eşit ağırlıkta değildir. Ni-etzsche'nin seçeneği, bizi ruhun arzu eden yanından tamamen kopmaya zorluyor. Dizginlenmemiş magaloth-ymia'nm yeniden canlanmasının ne korkunç sonuçlar getirdiğini bu yüzyılda birkaç kez gördük; bir bakıma, Nietzs-che'nin öngördüğü "muazzam savaşlar"ın birkaçını çoktan yaşadık. Ağustos 1914'deki o savaş yanlısı kalabalıklar, arzuladıkları özveri ve tehlikeyi, hatta daha fazlasını buldular. Büyük Savaş'm ilerlemesi, karakter ya da topluluk oluşturma açısından ikincil sonuçlarının yıkıcılığının bunları kat kat aştığını gösterdi. 20. yüzyılda kanlı bir savaşta hayatını kaybetme riski tamamen demokratikleşti. Bu bir

istina özelliği taşımaktan çıkıp, tersine kadınlar ve çocuklarda dahil bütün insanlara eşit olarak dayatılan bir deneyim halini aldı. Çağdaş savaş hoşnut edici bir kabul görme durumundan çok, anonim ve anlamsız ölümlere yol açtı. Savaş 20. yüzyılda hiçbir şekilde yiğitlik ve yaratıcılığı teşvik etmedi, tersine cesaret ya da kahramanlık gibi kavramların insanların gözünde yıpranmasını getirdi ve kendisine tanık olan herkeste derin bir yabancılaşma ve kargaşa duygusu yarattı. Eğer insanlar gelecekte gene barış ve refahtan

bıkıp yeni thymotik mücadele ve meydan okumalara atılacak olursa, sonuçlar olasılıkla çok daha korkunç olacaktır.

Çünkü günümüzde her taraf milyonlarca insanı birkaç saniye içinde anonim bir ölüme götürebilecek nükleer ve öteki yığınsal kırım silâhlarıyla doludur.

Tarihin ve ilk insanın bu biçimde bir geri dönüşünün önündeki en önemli dalgakıran, bu kitabın ikinci kısmında betimlendiği gibi, sınırsız arzunun harekete geçirdiği ve aklın yönlendirdiği modern doğa biliminin muazzam mekanizmasıdır. Modern çağda megalothymia'nm yeniden canlanması, bu mekanizmanın yarattığı güçlü ve dinamik ekonomi dünyasından bir kopuş anlamına gelir ve teknolojik gelişmenin mantığını kırma denemesi olurdu. Böylesi kesintiler, Almanya ve Japonya herşeyi ulusal kabul görme gereksinimine feda ettiğinde olduğu gibi, belli zaman ve yerlerde olanaklı olmuştur. Ama bütün dünyanın uzun bir süre için böylesi bir kopuşu gerçekleştirebileceği kuşkuludur. Almanya ve Japonya bu yüzyılın ilk yarısındaki savaşlarda üstünlüklerinin kabul edilmesini istiyorlardı, ama aynı zaanda kendileri için neomerkantilist bir Lebensraum ya da "ortak refah alanı" fethederek ekonomik geleceklerini güvence altına almayı umuyorlardı. Ama bu arada her iki ülke de, ekonomik güvenliğin serbest ticaretle savaşa -oranla çok daha kolay sağlanabileceğini ve askeri fetih yolunun ekonomi üzerinde tamamen yıkıcı etkilerde bulunduğunu yaşayarak öğrendi.

Günümüz Amerika'sı herhalde aşırı bir megalothymia baskısı altında değil. Hakettiklerini düşündükleri yaşam tarzını sürdürebilmek umuduyla, ürkek bir şekilde ilk iş

başvurulan için yaşam öykülerini kaleme alan hukuk ya da işletmecilik mezunu genç Amerikalılar'ı şu anda bekleyen tehlike, ilk insanın tutkularını yeniden keşfetmekten çok son insan haline gelmektir. Hayatın içeriğinin mal-mülk sahibi olmaktan ve ılımlı hırslı amaçlar izlemekten ibaret olduğu biçimindeki liberal ilke, beyinlerine fazlaca kazınmıştır. Genç bir avukatın parlak yüzeyinin altında tatmin olmamış büyük özlemler ya da rasyonel olmayan tutkular kaynadığını görmek pek mümkün değildir.

Aynı şey tarih sonrası dünyanın öteki bülümleri için de geçerlidir. Örneğin seksenli yıllarda, Moskova ile Soğuk Savaş, Üçüncü Dünya'daki açlığın giderilmesi ya da terörizme karşı askeri önlemler söz konusuyken Avrupa ülkelerinin hükümet başkanları hiç de büyük mücadele ve özverilere eğilimli değildi. Alman Kızıl Ordu Fraksiyonu ya da İtalyan Kızıl Tugayları adı altında toplanmış birkaç fanatik genç insan vardı; ama bu küçük, şaşkın marjinal gruplar ancak Sovyet bloğunun yardımıyla ayakta durabiliyor. 1989 Sonbaharında Doğu Avrupa'daki büyük altüstlükler gündeme geldiğinde, birçok Alman birleşme konusunda çekingendi, çünkü bunun çok fazla para gerektireceğini düşünüyordu. Bir yay gibi gerilmiş ve eşi görülmedik yeni fanatik düşüncelere kendini kurban vermeye hazır bir toplum, herhalde başka türlü görünürdü; bizimki ise, günümüzden ve gelecekten tamamen hoşnut görünüyor.

Eflatun'a göre, erdemlerin temelinde yatmakla birlikte thymos kendi başına iyi ya da kötü değildi, kamunun yararına işlemesi için eğitilmesi gerekiyordu. Başka bir deyişle thymos'un akıl tarafından yönlendirilmesi ve arzunun bağlaşığı durumuna getirilmesi gerekiyordu. Eflatun'un âdil kentinde ruhun her üç yanı da tatmin oluyor ve aklın önderliğinde dengeye getiriliyordu.'8' Buna göre, insanın bütün yanlarını; aklı, arzuyu ve thymos'u aynı anda tatmin etmesi gereken optimâl bir hükümet kurmak son derece zordu. Hiçbir gerçek Kükümet biçimi insanları tamamen hoşnut edecek olmasa da, düşünülebilir en iyi hükümet biçimi yaşamda mevcut hükümetleri ölçmede kullanılabilecek bir ölçüt oluşturuyordu. Bu ölçüte göre, en iyi hükü-

met biçimi, ruhun her üç yanını da aynı biçimde en iyi tatmin edebilen hükümet biçimiydi.

Günümüzde, tanıdığımız öteki tarihsel seçeneklere oranla liberal demokrasi, göründüğü kadarıyla ruhun her üç yanma da en büyük yeri veren hükümet biçimidir. Pla-ton'da, dendiği gibi, "konuşmada" en iyi hükümet biçimi olmasa da pratikte en iyisidir. Hegel, bize liberalizmin öncelikle thymos'un ortadan kaldırılmasına değil, rasyonel bir biçime kavuşturulmasına dayandığını öğretir. Varlığını tam olarak eski görünüş

biçimlerinde sürdürmese de, thymos tümüyle yadsınıyor. Ayrıca yaşamda varolan hiçbir liberal toplum bütünüyle isothymia'ya. dayanmaz; hepsi de, bu kendi tercih ettikleri ilkelere ters bile düşse, megalothymidnm tehlikesiz, ehlileşmiş bir biçimine belli ölçülerde izin vermek zorundadır.

Eğer tarihsel süreç gerçekten akim yönlendirdiği arzu ile aklın yönlendirdiği kabul görme sütunları üzerinde yükseliyorsa, ve eğer modern liberal demokrasi bu iki gereksinimi en iyi karşılıyor ve bir tür dengede tutuyorsa, o zaman demokrasiye yönelik en ciddi tehlike, kafamızın gerçekte neyin söz konusu olduğu konusunda karışık olmasında yatıyor demektir. Modern toplumlar giderek daha demokratikleştikçe, modern düşünce bir çıkmaza saplandı. İnsanın aslında ne olduğu ve özgül onurunun neden oluştuğu konusunda artık bir görüş birliğine varılamıyor, o nedenle de insan haklarını tanımlamak mümkün olmuyor.

Bu yeteneksizlik, bir yandan aşırı yoğunlukta bir hak eşitliği talebine yol açıyor, bir yandan da megalothymicinın yeniden zincirlerinden boşanması yönünde güçlü bir arzu doğuruyor.'" Tarihin rasyonel arzu ile rasyonel kabul görme tarafından belirgin bir yönde ilerletilmekte olmasına ye liberal demokrasinin insan ikileminin mümkün olan en iyi çözümünü temsil etmesine rağmen, böylesi bir kafa karışıklığı oluşabilmektedir.

Eğer gelişmeler son birkaç onyılda olduğu gibi devam ederse, son noktasında liberal demokrasinin durduğu doğrusal bir evrensel tarih fikrinin insanlara akla uygun görünmesi pekâlâ mümkündür. Bu durumda modern düşünce

içinde bulunduğu görececilik çıkmazından belki kurtulabilir. Kültürel görececiliğin (bir Avrupa icadı) yüzyılımızda yandaş bulmasının nedeni, Avrupa'nın Avrupalı olmayan kültürlerle, sömürgeleştirme ve sömürgesizleştirme bağlamında, ilk kez bu yüzyılda ciddi olarak hesaplaşmak zorunda kalmasıdır.

Yüzyılımızdaki birçok gelişme; Avrupa uygarlığının ahlâki özgüveninin çökmesi, üçüncü Dün-ya'nın baskısı ve yeni ideolojilerin ortaya çıkması, görececiliğin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Ama eğer zaman

ilerledikçe farklı kültür ve tarihlere sahip artan sayıda toplum aynı uzun erimli gelişme modelini izlerse, eğer en gelişmiş toplumların devlet kurumları yakınlaşmaya devam ederse ve eğer insanlığın ekonomik gelişme sonucu artan tekdüzeleşmesi sürerse, o zaman görececilik herhalde bugün olduğundan daha tuhaf görünecektir. Halkların "iyi ve kötüye ilişkin dillerindeki görünürdeki farklılıklar, o zaman tarihsel gelişmelerinin somut aşamaların yapay ürünleri olarak görülecektir.

O zaman insanlık, binlerce çiçek açan binlerce farklı motif gibi değil, uzun bir yola dağılmış bir araba konvoyu gibi görünecektir. Bazı arabalar hızlı ve kararlı bir şekilde kente yönelirken, bazıları çölde kamp kuracak ya da son dağ geçitindeki araba izlerine takılıp kalacak. Bazı arabalar kızılderililerin saldırısına uğrayıp yol kenarında yanıp giderken, savaştan şaşkınlığa kapılan bazı sürücüler arabalarını geçici olarak yanlış yönlere sürecek, gene bazıları yolculuktan yorgun düşüp hemen bulundukları yerde kalıcı bir kamp kurmak isteyecek. Bazıları yan yollara sapacak, ama son sıradağları aşan sadece bir tek geçit olduğunu görmek zorunda kalacak. -Ama arabaların büyük çoğunluğu yavaş yavaş kente yaklaşacak ve çoğu oraya ulaşacak. Arabalar biribirine benziyor. Farklı şekillerde boyanmışlar ve farklı malzemelerden yapılmışlar, ama hepsinin dört tekerleği var,hepsi atlar tarafından çekiliyor ve hepsi de, yolculukta başlarına birşey gelmeyeceği umudunu taşıyan ve bunun için dua eden aileleler taşıyor. Arabaların durumunun farklı olması olgusundan, o zaman artık arabalardaki insanların temelden ve bütün zamanlar için farklı olduğu sonucu değil, yalnızca yolun farklı noktalarında bulundukları sonucu çıkarılacak.

Alexandre Kojeve, tarihin gidişinin sonunda kendi rasyonelliğini kanıtlayacağını öne sürmektedir.

Sonunda,man-tıklı her gözlemcinin aslında hep yalnızca tek bir yolculuk ve tek bir hedef olmuş olduğunu kabul etmek zorunda kalacağı kadar çok arabanın kente ulaşacağı görüşündedir. Son zamanlarda gözlenen dünya çapındaki liberal devrime rağmen, bugün bu noktaya ulaşmış olduğumuz kuşkuludur. Bütün arabaların aynı yönde hareket ettiğini henüz kesin olarak bilmiyoruz. Ve arabaların çoğunun sonuçta aynı kente ulaşması durumuyla ilgili olarak, bu yeni çevrenin arabalardaki insanlarının çoğunun sürgit

hoşuna gidip gitmeyeceğini de kesin olarak bilebilecek durumda değiliz. Belki de bir süre sonra gözlerini daha uzun, yeni bir yolculuğa dikecekler.

404

405

3.

6.

8. 9.

NOTLAR Giriş yerine

"The End of History", The National Interest 16 (1989 Yazı), s.3-18.

Bu eleştirilerin bazılarını ilk yanıtlama denemem için "Eleştirilerime Yanıt" başlıklı makaleme bak: The National Interest 18 (1989-90 Kışı), s. 21-28.

Locke ve özellikle Madison, cumhuriyetçi hükümetin amaçlarından birinin de yurttaşların gururlu özkanıtlama duygusunu korumak olduğunu anlamışlardı.

1. Bölüm. Karamsarlığımız

Emile Fackenheim, God's Presence in History: Jeıvish Affir-mations and Philosophical Reflections(New York 1970), s. 5-6

Robert Mackenzie, The Nineteenth Century; R.G. Collingwo-od'un The Ideâ ofHistory (New York 1956) adlı kitabı içinde, s. 146.

Encyclopaedia Britannica, onbirinci baskı (Londra 1911), c. 27, s.72.

Norman Angell, The Great Illusion: A Study of the Relations ofMilitary Potver to National Advantage (Londra 1914). Paul Fussell, The Great War and Modem Memory (New York 1975).

Bunun için bak: Modris Ekstein, Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age (Boston 1989), s.176-191; ayrıca bak: Fussell (1975), s. 18-27. Erich Maria Remarque, Ali Quiet on the Westem Front (Londra 1929), s. 19-20. bak: Ekstein (1989), s. 291.

Bak: Jean-François Revel, "But We Follow the Worse..." The National Interest 18 (1989-90 Kışı), s. 99-103.

10. Gertrud Himmelfarb'ın ilk makaleme yanıtına bak: TJje National Interest 16 (1989 Yazı), s. 25-26. Ayrıca bak: Leszek Ko~ lakowsky, "Uncertainties of a Democratic Age", Journal oj Democracyl, no. 1 (1990), s. 47-50.

11. Vurgu bana ait. Henry Kissinger. "The Permanent Challenge of Peace: US Policy Toward the Soviet Union", Kissinger, American Foreign Policy içinde, üçüncü baskı (New York 1977), s. 302.

¦

12. Bu kitabın yazarı da bunlara dahildi. 1984'de şöyle yazmıştı: "Amerikalı Sovyet uzmanları Sovyet devletinin problemlerini' abartma ve onun verimlilik ve dinamiğini küçümseme eğilimindeler." Robert Byrnes (yay.), After Brezhnev eleştirisi, The Amerikan Spectator 17, no. 4 (Nisan 1984), s. 35-37.

13. Jean-François Revel, How Democracies Perish'>(New York 1983), s. 3.

14. Jeanne Kirkpatrick, "Dictatorships and Double Standarts", Commentary 68 (Kasım 1979), s. 34-35.

15. Perestroyka ve glasnost öncesi yazılmış iyi bir Revel eleştirisi için bak: Stephen Sestanovich, "Anxiety and Ideology", Uni-versity of Chicago Law Revieıv 52, no. 2 (1985 Baharı), S. 3-16. ¦

16. Revel (1983), s. 17 Revel'in kendisinin, demokrasi ve totalitarizmin görece güçlü ve zayıf yanlarına ilişkin kendi aşırı for-mülasyonlarına ne ölçüde inandığı pek açık değildir. Demokr rasileri eleştirmedeki keskinliği, büyük ölçüde miskin demokrasi yandaşlarını dürtme ve dikkatlerini Sovyet tehdidine yöneltme arzusuna bağlanabilir. Demokrasiler gerçekten O'nun bazan gösterdiği kadar çaresiz olsaydı, How Democracies Pe-rish'l yazmaya gerek kalır mıydı?

17. Jerry Hough, The Soviet Union and Social Science Theory (Cambridge/Mass. 1977), s. 8. Hough şöyle devam ediyor: "Kuşkusuz,

Sovyetler Birliği'nde politik katılımın bir bakıma gerçek olmadığını... <çoğulculuk> kavramının Sovyetler Birli-ği'ni tasvir etmede ciddi bir anlamda kullanılamıyacağını öne sürecek araştırmacılar vardır... Böylesi saptamalar bence ciddi ve ayrıntılı bir tartışmayı haketmiyor."

18. Hough (1977), s. 5. Jerry Hough'ın, Merle Fainsod'un Sovyet komünizmi üzerine klasik yapıtı Hoıv the Soviet Union Is Go-vernedm bir yeniden yazımı olan satırları, Brejnev zamanındaki eski Yüksek Sovyet'e geniş yer vermektedir. Yazar bunu sosyal çıkarların dile getirilip savunulduğu bir forum olarak savunmaktadır. 1988'deki 19. Parti Konferansından sonra

Gorbaçov tarafından getirilen Halk Temsilcileri Kongresi ile yeni Yüksek Sovyet'in ve 1990'dan sonra çeşitli Cumhuriyetlerde ortaya çıkan yüksek Sovyetlerin çalışmalarına bakıldığında, bu satırlar bugün çok tuhaf görünmektedir. Bak: Hotv the Soviet Union Is Governed (Cambridge/Mass. 1979), s. 363-380.

19- James Mc Adams, "Crisis in the Soviet Empire: Three Ambigu-ites in Search of Prediction", Comparative Politics 20, no. 1 (Ekim 1987), s. 107-118.

20. Sovyet toplum sözleşmesine ilişkin olarak bak: Peter Haus-lohner, "Gorbachev's Social Contract", Soviet Economy 3 (1987), s. 54-89.

21. Örneğin, T. H. Rigby'nin, komünist ülkelerin "amaç rasyonelliği" temelinde bir meşruiyete sahip olduğu yolundaki görüşüne bakınız. "Introduction: Political Legitimacy, Weber anda Communist Mono-organized Systems", T. H. Rigby ve Ferenc Feher (yay.), Political Legitimation in Communist States (New York 1982) içinde.

22. Samuel Huntington, Political Order in Ch'anging Societies (New Haven 1968), s. 1. Ayrıca Timothy J.

Colton, The Dilemma of Reform in the Soviet Union, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı (New York 1986)-, s. 119-122'deki sonuçlara bak.

23. Genel bir tasvir için bak: Dankwart A. Rustow, "Democracy: A Global Revolution?" Foreign Affairs 69, no. 4 (1990 Sonbaharı), s. 75-90.

2. Bölüm. Güçlü Devletlerin Zayıflığı I

1. Meşruiyet sorunu Weber tarafından ayrıntılı olarak incelenmiştir. Rasyonel, geleneksel ve karizmatik egemenlik şeklindeki ünlü üçlü ayrım Weber'den kaynaklanır. Nazi Almanyası ya da Sovyetler Birliği gibi totaliter devletleri bu kavramların hangisinin en iyi yansıttığı konusunda uzun tartışmalar olmuştur. Rigby ve Feher'deki (1982) çeşitli makalelere bakabilirsiniz. Weber'in otorite tiplerine ilişkin orijinal tartışması için bak. Talcott Parsons (yay.), The Theory of Social and Econo-mic Organization (N.ew York 1947), s. 324-423.

Totaliter devletleri Weber'in kategorilerine sığdırmadaki güçlük, O'nun ideal tiplere ilişkin oldukça biçimsel ve yapay sisteminin sı-nırlığım göstermektedir.

2. Bu görüş Kojeve'in Strauss'a yanıtından alınmıştır. "Tyranny and Wisdom", Leo Strauss, On Tyranny (Ithaca/N.Y. 1963) içinde, s. 152-153. •

3. Hitler'e karşı iç muhalefet 1944'deki suikastta ortaya çıktı. Hitlef rejimi birkaç onyıl daha sürseydi, muhalefet burada da Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi yaygınlaşabilirdi.

4. Bununla ilgili olarak bak: Guillermo O'Donnell ve Philippe Schmitter (yay.), Transitions from Authoritarian Rule: Tenta-tive Conclusions about Uncertain Democracies (Baltimore 1986d), Giriş bölümü, s. 15.

5. Bu konunun klasik incelemesi için bak: Juan Linz (yay.), The Breakdoıvn of Democratic Regimes: Crisis; Breakdoıvn, ana reequüibrium (Baltimore 1978).

6. İsviçreli bir gazeteciden aktarma. Bak: Philippe C. Schmitter, "Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demişe of Authoritarianism in Portugal", Armed Forces and Society 2,

• no. 1 (Kasım 1975). s. 5-33.

7. Bak: agy. ve Thomas C. Bruneau, "Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years After the Revolution of 25 Ap-ril 1974", Geoffrey Pridham (yay.), The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Por-tugal(Londra 1984) içinde.

8. Kenneth Maxwell, "Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal"; Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter ve Laurence Whitehead (yay.), Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe (Baltimore 1986c) içinde, s. 136.

9. Bak: Kenneth Medhurst, "Spains's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy", Pridham (1984) içinde, s. 31-32; ve Jose Casanova, "Modernization and Democratization: Ref-lections on Spains Transition to Democracy", Social Researcl 50 (1983 Kışı), s. 929-973.

10. Jose Maria Maravall ve Julian Santamaria, "Political Change in Spain and the Prospects for Democracy"; O'Donnell ve Schmitter (1986c) içinde, s. 81. Aralık 1975'de yapılan bir araştırmada, soru sorulanların

%42.2'si ve yanıt verenlerin %51.7'si, İspanya'yı Batı Avrupa'daki demokrasilerle aynı çizgiye getirmek için gerekli dönüşümlerden yana tutum almıştır. John F. Coverdale, The Political Transformation of Spain After Franka (New York 1979), s. 17.

11. Sertlik yanlısı Franko yandaşlarının muhalefetine rağmen, Aralık 1976'daki referanduma seçmenlerin

%77.7'si katıldı ve

katılanların :94.2'si evet oyu kullandı. Coverdale (1973). s. 53.

12. P. Nikiforos Diamondouros, "Regime Change and The Prospects for Democracy in Greece:. 1974-1983", O'Donnell, Schmitter ve Whitehead (1986c) içinde, s. 148.

13. Üçüncü Ordu'nun darbe tehdidinin baskısı altında geleneksel askeri emir-komuta zincirinin yeniden oluşması ve böylece rejimin güçlü adamı Tuğgeneral Demetrios Ioannides'in iktidar temelini yitirmesi askerlerdeki özgüven eksikliğinin göstergesi olmuştur. P. Nikiforos Diamandouros, "Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974-1983: A Tentative Assessment", Pridham (1984) içinde, s. 53-54.

14. Bak: Carlos Waisman, "Argentina: Autarkic Industrialization and Illegitimacy", Larry Diamond, Juan Linz ve Seymour Martin Lipset (yay.), Democracy in Developing Countries, c. 4, Latin America(Boulder/Colo.

1988b) içinde, s. 85,

15- Cynthia McClintock, "Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic", Diamond vd. (1988b) içinde, s. 350. Ek olarak, Peru'nun geleneksel oligarşisi ile reformist parti APRA arasındaki keskin kutuplaşma bu dönemde APRA'lı bir cum-. hurbaşkanının 1985'de işbaşına gelmesine izin verecek kadar yumuşamıştı.

16. Brezilya tarihinin bu bölümüne ilişkin olarak bak: Thomas E. Skidmore, The Politics ofMilitary Rule in Brazil, 1964-1985 (New York 1988), 210-255.

17. Charles Guy Gillespie ve Luis Eduardo Gonzales, "Uruguay: The Survial of Old and Autonomous Institutions", Diamond vd. (1988v) içinde, s. 223-226.

18. 1950'den sonra yerli sorunları bakanı ve 196l'den 1966'ya kadar başbakan olan Venvoerd, gerçekten 1920'ler Almanya'sında eğitim görmüş ve Güney Afrika'ya "yeni Fichte'ci" bir Volk (halk) teorisiyle dönmüştür, bak: T. R. H. Davenport, South Africa: A Modern History (Johannesburg 1987), s. 318.

19- John Kane-Berman, South Africa's Süent Revolution (Johannesburg 1990) içinde, s. 60. Açıklama, 1987

seçim kampanyası sırasında yapılmıştı.

Saddam Hüseyin'in Irak'ını bu örneklere ekleyebiliriz. 20. yüzyıldaki birçok polis devleti gibi, Baas'çı Irak da, ordusu Amerikan bombalan altında çökene kadar çok güçlü görünüyordu. Saddam'ın, ancak Suudi Arabistan'ın yarışabildiği büyük petrol rezervleri sayesinde finanse edilen ve Ortadoğu'nun en güçlüsü, olan gösterişli askeri aygıtının sadece ça-20

murdan ayaklı bir dev olduğu ortaya çıktı, çünkü Irak halkı son tahlilde rejim için savaşmaya hazır değildi.

Güçlü devlet, yirmi yıldan kısa bir süre içinde iki yıkıcı ve gereksiz savaşa girişince, önemli zayıflıklar gösterdi. Oysa halk iradesinin gerçekleşebildiği demokratik bir Irak büyük bir olasılıkla bu savaşlara girmezdi. Saddam Hüseyin'in savaştan sonra da iktidarda kalabilmesi birçok düşmanını oldukça şaşırttı, ama kendisinin ve bölgesel bir güç olarak Irak'ın geleceği artık bir soru işareti haline gelmiştir.

21. Yunanistan, Peru, Brezilya ve Güney Afrika'da otoriter rejimlerin iktidardan vazgeçmesinde grevlerin ve protesto gösterilerinin de katkısı olmuştur. Öteki örneklerde ise rejimin çöküşü bir dış krizi izlemiştir. Ama iktidar sahipleri iktidarı ellerinde tutmaya kesin kararlı olsalardı, bu gibi faktörler hiçbir zaman onları iktidardan vazgeçmeye zorlayamazdı.

3- Bölüm. Güçlü Devletlerin Zayıflığı II

1. Yuri Afanaseyev (yay.), Inogo ne dano (Moskova 1989) içinde, s. 510.

2. Totalitarizm standart tanımı için bak: Cari J. Friedrich ve Zbigniew Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autoc-racy, ikinci baskı (Cambridge/Mass. 1965).

3. Mikhail Heller, Cogs in the Whell: The Formation of Sovieı M««(New York 1988), s. 30.

4. Marcjuis de Custine, Journeyfor Our Time (New York 1951), s. 323.

5. Bütün bu Güneydoğu Avrupa ülkeleri 1989'dan sonra benzer bir gelişme gösterdi. Eski komünist rejimin kimi unsurları kendilerini "sosyalist" olarak yeniden ambalajlayıp oldukça adil denebilecek seçimlerde çoğunluğu elde etmeyi başardılar, ama daha sonra halkın demokrasi talebi radikalleştikçe yoğun saldırılara hedef oldular. Bu basınç Bulgaristan'daki rejimi alaşağı etti ve Sırbistan'daki Miloseviç'in dışındaki bütün öteki "yeni ambalajcıları" ciddi şekilde zayıflattı.

6. Ed Hewett, Reforming the Soviet Economy: Eauality versus Efficiency (Washington 1988), s. 38.

7. Selyunin, Hanin ve Abel Aganbegyan'dan alınma bu veriler için bak: Anders Aslund, Gorbachev's Struggle for Economic Reform (Ithaca/N.Y. 1989), s. 15. Aslund, savaş sonrası dönemin büyük bir bölümünde CIA tarafından GSMH'mn % 15 ile

17'si olarak hesaplanan Sovyet savunma harcamalarının gerçekte % 25 ile 30 arasında olduğuna işaret etmektedir. 1990 başından sonra Sovyet yönetiminin Eduard Şevardnadze gibi tesilcileri savunma harcamalarının ulusal gelirdeki payını sürekli olarak % 25 olarak açıklamaktadır.

8. agy.

9- Sovyet iktisatçılarının farklı okullarına ilişkin olarak bak: Aslund (1989), s. 3-8; ve Hevvett (1988), s. 274-302. Merkezi planlamanın Sovyetlerce eleştirilmesinin iyi bir örneği için I bak: Gavril Popov, "Restructuring of Economy's Management", Afanaseyev (1989) içinde, s. 621-633.

10. Andropov ve Gorbaçov'un, işbaşına geldiklerinden ekonomik yavaşlamanın boyutlarının bir ölçüde farkında oldukları ve her iki liderin de reform çabalarında ekonomik krizi önlemek için birşeyler yapmak gerekir bilinciyle hareket ettiği tamamen açıktır. Bak: Marshall I. Goldmann, Economic Reform in the Age ofHigh Technology (New York 1987), s. 71.

11. Merkezi ekonomik yönetimin perestroyka sürecinde açığa çıkan yetersizlik ve çarpıklıklarının çoğu, daha 1950'lerde birçok kitapa ortaya

konmuştu. Örneğin, Joseph Berliner'in göçmenlerle yapılan röportajlara dayalı Factory and Manager in the £/SS#(Cambridge/N.Y. 1957) adlı kitabı bunlardan biridir.

KGB, işbaşına geldiklerinde Andropov ve Gorbaçov gibi Sovyet liderlerine benzer analizler sağlayabilecek durumdaydı.

12. Gorbaçov. 1985'de Stalin'in politik yapıtını övüyordu; 1987'de (Kruşçev gibi) Stalin'in 1930'lardaki kollektifleştirme eylemini onaylıyordu. Buharin ve Lenin'in, 1920'lerdeki "Yeni Ekonomik Politika" sırasında savunduğu sınırlı liberalleşmeyi,, ancak 1988'de doğru kabul edebildi. Gorbaçov'un Büyük Sosyalist Ekim Devrimi'nin 70. Yıldönümü konuşmasında (7 Kasım 1987) Buharin'e yaptığı atıfa bakabilirsiniz.

13. Gerçekten de Aleksandr Prokhanov gibi, mancist olmayan ama az çok sistematik bir antikapitalist ve antidemokratik ideolojiyi savunan sağcı Rus milliyetçileri vardır. Aİeksander Soljenitsin de bu tür eğilimlerle suçlanmıştır, ama Soljenitsin son tahlilde demokrasinin eleştirel bir destekçisidir. Şu makalesine bakabilirsiniz: "Rusya'yı Nasıl Yeniden Yapılandırmamız Gerekiyor?" Literaturnaya Gazeta no. 18 (18 Eylül 1990), s. 3-6

14. Rus halkının, kendisinden demokratik koşullar altında yaşama yeteneği görememiş olan Batılı eleştirmenlerin kendi Rus-sofob entelijansiyasının ciddi bir özür dilemesini hak ettiği 413

konusunda Jeremy Azrael ile aynı görüşteyim.

15. Akademik sovyetologlar arasında, totaliter projenin nihai başarısı ve "totaliter" kavramının Stalin sonrası SSCB'yi ve Doğu Avrupa'daki eski uydu rejimleri doğru tanımlamada ne ölçüde kullanılabilecği üzerine uzun süredir bir tartışma vardı. Sovyetlerdeki totaliter dönemin sonuna ilişkin benim tarih-lendirmemi Andranik Migranyan da paylaşıyor. Bak: "Avrupa Evinin Uzun Yolu", Novy Miri (Temmuz 1989), s. 166-184.

16. Vaclav Havel vd., The Poıver af'the Poıverless (Londra 1985), s. 27. Bu terim, Brejnev dönemi komünist rejimleri tanımlamak için Juan Linz tarafından da kullanılmıştır. Kruşçev ve Brejnev dönemindeki Sovyetler

Birliği'nin başka tür bir otori-er hükümet haline geldiğini söylemek doğru olmaz. Jeery Hough gibi bazi Sovyetologlar, 1960'h ya da 70'li yıllarda Sovyetler Birliği'nde "çıkar grupları"nın ya da "kurumsal çoğulculuğun ortaya çıktığını ileri sürdüler. Diyelim ki, ekonomiyle ilgili değişik Sovyet bakanlıkları arasında ya da Moskova ile parti yerel örgütleri arasında bir ölçüde pazarlık ve uzlaşmalar olmuş olsa da, karşılıklı etkileşim devletin tanımladığı sıkı kurallar çerçevesinde gerçekleşiyordu. Bak: H. Gordon Skilling ve Franklyn Grifftihs (yay), Interest Groups in Soviet Politics (Princeton/NJ. 1971) ve Hough (1979), s. 518-529

17. Öğrenciler Deng'in eski bîr yoldaşı olan Hu Yaobang'ı Çin Komünist Partisi'ndeki bir reform savunucusu olarak görüyordu. Olayların bir kronolojisi için bak: Lucien W. Pye, "Ti-annanmen and Chinese Political Culture", Asian Survey 30, no. 4 (Nisan 1990.), s. 331-337

. 18. Bu öneri için bak: Henry Kissinger, "The Caricature of Deng as Tyrant Is Unfair", Washington Post (1

Ağustos 1989), s. A21.

19. lan Wilson ve You Ji, "Leadership by (Lines): China's Unre-solved Succession", Problems of Communism 39, no. 1 (Ocak-Şubat 1990), s. 28-44

20. Aslında bu toplumlar çok farklı görülüyor ve "Sinoloji", "sov-yetoloji" ya da "kremlinoloji" gibi değişik disiplinlerce inceleniyordu; ama burada dikkatler sivil toplumdaki genel gelişmeden çok, yalnızca politika, onun varsayılan egemenleri ve çoğunlukla on ya da on iki kişilik bir güçlü adamlar grubunun politikası üzerinde yoğunlaşıyordu.

4: Bölüm. Dünya Çapındaki Liberal Devrim

1. Dokumente zu Hegel's Entıvicklung. yay. : J. Hoffmeister

(Stuttgart 1936), s. 352.

2. Bu değişikliğe ilişkin bir genel bakış için bak: SIyvia Nasır, "The Third World Embracing Reforms to Encourage Econo-mic Growth", Neıv York Times (8 Temmuz 1991), s. Al.

3. Latin Amerika'da son on yılda gündeme gelen devrimci diktatörlüğün meşruiyetinin yeniden değerlendirilmesine ilişkin olarak bak: Robert Barros, "The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America", Telos 68 (1986), s. 49-70 Doğu Avrupa'daki olayların solu nasıl bir şaşkınlık içine sürüklediğinin örneği olarak bak: Andre Gunder Frank, "Revolution in

lEastern Europa: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)" Third World Quarterly 12, no.

2 (Nisan 1990), s. 36-52

4. James Bryce, Modern- Democracies, c. 1 (New York 1931) s 53-54.

5. Schumpeter'in 18. yüzyılın demokrasi tanımlarına ilişkin sınıflandırmasını benimseyerek, demokrasinin,

"seçmenlerin oyu için lider adayları arasında özgür yarışma" olduğunu söyleyebiliriz. Joseph Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy (New York 1950), s. 284. Demokrasi tanımları tartışması için ayrıca bak: Samuel Huntington, "Will More Co-untries Become Democratic?", Political Science Quarterly 99, no. 2, (1984 Yazı), s. 193-218.

6. Oy hakkı İngiltere ve Amerika'da içinde, birçok demokraside 20. yüzyılın ortalarına kadar yetişkinler için genel oy hakkı sözkonusu değildi, ama gene de demokratik sayılmaları mümkündü. Bak: Bryce, c. 1 (1931), s. 20-33).

7. 1989'daki Doğu Avrupa Devrimlerinden sonra, Ürdün ve Mısır gibi çeşitli Ortadoğu ülkelerinde daha çok demokrasi yönünde baskılar oldu. Ama dünyanın bu bölümünde, İslam demokratikleşmenin önünde güçlü bir engel olarak duruyordu. Cezayir'deki 1990 yerel seçimlerinin ya da on yıl önce İran örneğinin gösterdiği gibi, daha çok demokrasi, bir tür popüler teokrasi kurma arzusundaki İslam'a fundamentalist-leri iktidara getirdiği için, daha fazla liberalleşmeye yol açmayabiliyor.

8. Irak'ın bir İslam ülkesi olmasına rağmen, Saddam Hüseyin'in Baas Partisi tamamen dünyevi, milliyetçi bir Arap örgütüdür. Saddam'ın Kuveyt'i işgal ettikten sonra bir İslam şalına bürünmeye çalışması, İran'la savaşırken kendini fanatik İslamcılığa karşı dünyevi değerlerin bir savunusucu olarak tanıtmaya çalıştığı hatırlanırsa, tam bir ikiyüzlülüktür.

415

9. Kuşkusuz terörist bomba ve kurşunlarla liberal demokrasiye meydan okuyabilirler; bu, önemli bir meydan okumadır, ama yaşamsal değildir..

10. "The End of History?" Başlıklı ilk makalemde yer alan, liberal demokrasinin yaşam gücüne sahip bir alternatifi kalmamıştır şeklindeki tezim, İslamcı fundamentalizm, milliyetçilik, faşizm ya da bir dizi başka olasılığa işaret eden birçok eleştirmenin öfkeli tepkilerine hedef oldu. Ne var ki, bu eleştirmenlerin hiçbiri bu alternatiflerin liberal demokrasiye üstün olduğunu düşünmüyor; ve makale üzerine tartışmanın bütün seyri içinde, sanıyorum hiç kimse daha iyi olduğuna inandığı alternatif bir toplumsal örgütlenme biçimi önermedi.

11. Robert M. Fishman. "Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy", World Politics 42, no. 3 (Nisan 1990), s, 422-440'da bu tür çeşitli ayrımlar yapıyor.

12. Bu tablo bazı değişikliklerle Michael Doyle, "Kant, Liberal Le-gacies, and Foreign Affairs", Philosophy and Public Affairs 12 (1983a yazı), s. 205-235'deki bir tabloya dayanıyor. Doy-le'un sınıflandırması, bir ülkenin liberal demokrasi sayılabil-mesi içini pazar ekonomisini, temsili hükümeti, ulusal 'egemenliği ve hukuki haklan kapsıyor. Bir milyondan az nüfusa sahip ülkeler tabloya dahil edilmemiştir.

Bazı ülkelerin liberal demokrasiler listesine dahil edilmemiş olması tartışmalı olabilir. Örneğin; Bulgaristan, Kolombiya, El Salvador, Nikaragua, Meksika, Peru, Filipinler, Singapur, Sri Lanka ve Türkiye, ya son seçimlerin adilliği kuşkulu olduğu için ya da devletin bireysel insan haklarını korumada yetersiz kalması nedeniyle, Freedom House tarafından ancak "kısmen demokratik" olarak kabul edilmektedir. Öte yandan kimi geri dönüşler de söz konusudur: Tayland 1990'dan sonra demok- . ratik

olmaktan çıkmıştır. Ayrıca 1991'de demokratikleşen ya da yakın gelecekte özgür seçimler vaadinde bulunan çok sayıda ülke bu listede yer almamaktadır. Bak: Freedom FIou-se'un araştırması, Freedom at Issue (Ocak-Şubat 1990).

13. Atina en ünlü yurttaşı Sokrates'i bu nedenle idam edebilmişti; sözde suçu, özgür konuşma hakkını kullanarak gençleri yozlaştırmaktı.

14. Howard Wiarda, "Toward a Framework for the Study of Poli-tical Change in the Ibero-Latin Tradition", World Politics 25 (Ocak 1973), s. 106-135.

15. Howard Wiarda, "The Ethnocentricism of the Social' Science [sic]: Implications for Research and Policy", Revieıv of Politic

43, no. 2 (Nisan 1981), s. 163-197.

5. Bölüm. Evrensel Tarihe ilişkin Bir Fikir

1. Nietzsche, The Use and Abuse of History (Indianapolis 1957), s. 55.

2. "Tarihin Babası" Herodot gerçekten de Yunan ve barbar toplumlarının ansiklopedik bir raporunu tutmuştur, ama yapıtında) bunları birbirine bağlayan, uzman olmayan bir okuyucunun da farkedebileceği bir kırmızı şerit yoktur.

3. Bak: Eflatun, Devlet, c. 7, s. 543- 569 ve Aristo, Politika, c. 8, s. 1301-1316.

4. Bu noktayla ilgili olarak bak: Leo Strauss, Thoughts on Mac-hiavelli (Glencoe/III. 1958), s. 299

5. Evrensel tarih yazma konusundaki eski denemeler çok farklı iki yaklaşım için bak: J. B. Bury, The Idea of Progress (New York 1932); ve Robert Nisbet, Social Change and History (Oxford 1969).

6. Günümüzde Hristiyan olmayan dünyanın büyük bölümünce de kabul edilmiş olan, yılları İsa'dan önce ve sonra olarak numaralama şeklindeki mevcut uygulama, yedinci yüzyılda bu tür bir Hristiyan tarihçi olan Sevilla'lı Isidore'dan kaynaklanmıştır. Bak: R. G. Collingwood, The Idea of History (New York 1956), s. 49, 51.

7. Evrensel tarih yazma konusunda başka ilk denemeler olarak, Jean Bodin, Lous Le Roy'un De la vicissitude ou variete des choses en Tunivers"\ ve Bossuet'nin yüz yıl sonraki Discours sur I'histoire üniverseldi (Paris 1952) sayılabilir. Bak: Bury, s. 37-47.

8. Bak: Nisbet (1969), s. 104 ve Bury (1932), s. 104-111.

9. Bak: Nisbet (1969), s. 120-121.

10. Kant'ın makalesinin tartışılmasıyla ilgil olarak bak: Collingwo-od, s. 98-103; ve William Falston, Kant and the Problem oj History (Chicago 1975), özellikle s. 205-268.

11. "An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", Immanuel Kant, On History (Indianapolis 1963) s. 11-13.

12. agy. s. 16.

13. agy. s. 23-26.

14. Ampirik ya da positivist gelenekten yazarlar Hegel'i genellikle yüzeysel okumuş ye yanlış anlamışlardır.

Örneğin; v

Hegel'le ilgili olaraksa, O'nun yetenekli bile olmadığını düşünüyorum. Hazımsız bir yazıcıdır ve en parlak savunucuları bile, stilinin "kesinlikle bir skandal" olduğunu kabul etmek zoruna kalmışlardır. Yazılarının içeriğine gelince, en büyük özelliği hiçbir orijinalliğe sahip olmamasıdır... Ama ödünç aldığı bu düşünce ve yöntemleri, hiçbir yetenek izine rastlan-masa da, tek yanlı olarak tek bir amaca, açık topluma karşı mücadele etme ve bu

şekilde işverenine, Prusyalı Friedrich'e, hizmet etme amacına adamıştır... Ve bir palyaçonun nasıl kolaylıkla bir "tarih yapıcı" haline gelebileceğini gösteren uğursuz sonuçlara yol açmamış

olsaydı, "Hegel olayı" konuşulmaya bile değer olmazdı. (Kari Popper, The Öpen Society and Its Enemies

[Princeton/N.Y. 1950], s. 227) O'nun metafiziğinden çıkan sonuç, hakiki özgürlüğün keyfi bir otoriteye tabi olmaktan ibaret olduğu, özgür konuşmanın bir kötülük olduğu, mutlak monarşinin iyi ve Prusya devletinin o sıra mevcut olan devletlern en iyisi oluduğu, savaşın iyi, anlaşmazlıkların barışçı çözümü için uluslararası bir örgüt oluşturulmasının ise bir talihsizlik olduğudur. (Bertrand Rus-sell, Unpopular Essays [New York 1951], s. 22) Hegel'in liberalliğine saldırma geleneği Paul Hirst ile devam etmektedir; Hegel'in Hukuk Felsefesini okuyan dikkatli bir okuyucu, yazarın bir liberal olduğunu asla aklına getirmez.

Hegel'n politik teorisi, 1806'daki Jena yenilgisinden sonraki reformların çok ileri gittiğini düşünen Prusya'lı bir muhafazakarın bakış açısıdır. ("Endism", London Revieıv of Books [23 Kasım 1989]) 15. Bunun için bak: Galston (1975), s. 261.

16. Hegel, The Philosophy ofHistory (New"York 1956), s. 17-18.

17. agy. s. 19.

18. Hegel'i otoriter olarak gören geleneksel yaklaşımların düzeltilmesine iyi bir örnek olarak bak: Shlomo Avineri, Hegel's Theory oftbe Modern State (Cambridge 1972) ve Steven B. Smith, "What is right in Hegel's Philosophy ofRight?", American Polüical Science Revieus 83, no. 1 (1989a), s. 3-18. Hegel'in nasıl yanlış

anlaşıldığına ilişkin birkaç örnek: Hegel'in monarşiden yana olduğu doğrudur, ama Hukuk Felsefesi'nin 275-286. paragraflarında ortaya konduğu kadarıyla, O'nun monarşiden anladığı, modern devlet başkanlarının sahip .olduğu yetkilere ve günümüzdeki meşruti monarşilere yaklaşık olarak denk düşmektedir. Bu paragraflar, Hegel zamanın-418

daki Prusya monarşisinin haklı gösterilmesinden çok, o dönemin koşullarına yönelik üstü örtülü bir eleştiri olarak okunabilir. Hegel'in doğrudan seçimlere karşı çıktığı ve toplumun korporasyonlara ayrılmasından yana olduğu doğrudur. Ama bu kendi başına halk egemenliği ilkesine karşı çıkmaktan kaynaklanmaz.

Hegel'in korporatizmi Tocqueville'in "birleşme sanatı" ile karşılaştırılabilir: Büyük bir modern devlette, etkili ve anlamlı olabilmesi için politik katılımın bir dizi küçük örgüt ve birlik aracılığıyla gerçekleşmesi gerekir. Bir

"kor-porasyona üyelik doğuma değil, mesleğe bağlıdır ve herkese açıktır. Hegel'in sözde savaş hayranlığıyla ilgili olarak beşinci Kısım'a bakınız.

19- Sisteminin determinist olmayan yanlarıyla ilgili bir Hegel okuması için bak: Terry Pinkard, Hegel's Dialeçtic: The Exp-lanation of Possibility (Fhihdelphia 1988).

20. Hegel (1956), s. 318-323.

21. Bu anlamda "tarihselcilik", Kari Popper'in Tarihselciliğin Sefa-leti'nde ve öteki yapıtlarında kullandığı terimle karıştırılmamalıdır. Kendisine özgü yüzeysellikle Popper, tarihselciliği geleceğin geçmişten çıkarılabileceği şeklindeki bir yanılgı olarak anlar. Bu anlayışa göre, insan doğasının değişmezliğine inanan Eflatun gibi bir filozof, tıpkı Hegel gibi bir "tarih-selci" olur.

22. Bu istisna Rousseau'ydu. Rousseau ikinci Discours'unda, ihtiyaçları zaman içinde radikal bir şekilde değişen bir insan tablosu çizer.

23. Bu, başka şeylerin yanı sıra, insanların doğanın geri kalan bölümüne hükmeden fizik yasalarına bütünüyle tabi olmadğı anlamına geliyordu. Buna karşılık, modern toplum bilimleri çoğunlukla, insanın özünün doğanınkinden farklı olmadığı, dolayısıyla insanın araştırılmasının doğanın araştırılmasına benzetilebileceği varsayımına dayalıdır. Toplum biliminin kendini genel kabul gören bir "bilim" olarak geliştirememiş olmasının nedeni belki de bu varsayımdı.

\24. Hegel'in arzunun değişken dünyası üzerine tartışması' için

\ bak: Philosophy ofRight, parag. 190-195.

25. Tüketimcilik üzerine Hegel: "İngilizler'in comfortable dedikleri, sonsuz ve sınırsız bir şeydir, çünkü her konfor bir başka rahatsızlık getirir ve bu bu buluşların sonu olmaz. O nedenle bir ihtiyaç, onu dolaysız bir şeklide duyanlardan çok ortaya çıkmasında bir kâr arayanlar tarafından yaratılır." (İtalikler bize ait.) Philosophy ofRight, parag. 191'e ek.

26. Marx'm bu yorumu, Georg .Lukacs'ın Tarih ve Sınıf Bilincinin bir sonucu olarak moda olmuştur.

27. Bu noktalarla ilgili olarak bak: Shlomo Avineri, The Social and Political Thought ofKarlManc (Cambridge 1971).

28 Kojeve'in Ecole Pratigue1 deki konferansları, Introduction â la lecture de Hegel (Paris 1947) adlı kitapta toplanmıştır. Kojeve'in; Raymond Gjueneau, Jacques Lacan, Georg Bataille, Raymond Aron, Eric Weil, Georges Fessard ve Marurice Mer-leau-ponty gibi birçok öğrencisi sonraki kuşakta ün kazanmıştır. Tam bir liste için bak: Mithael S. Roth, Knpıving ana History (Ithaca/N.Y. 1988), s. 225-227. Kojeve üzerine ayrıca bak: Barıy Cooper, The End of History: An Essay on Modern . Hegelianism (Toronto 1984).

29. Raymond Aron, Memoirs (New York ve Londra 1990), s. 65-66.

30. Özellikle; "Bu tarihten [1806] sonra ne oldu? Hiçbir şey, sadece eyâletler birbirine yakınlaştı. Çin Devrimi Code Napole-on'ım Çin'e getirilmesinden başka birşey değildir." La quin-zaine Litteraire'deki bir röportajdan, 1-15 Haziran 1968, nakleden Roth (1988), s. 83.

31. Kojeve (1947), s. 436.

32. Kojeve'in kendisini liberal olarak görmek problemledir, çünkü zaman zaman Stalin'e derin bir hayranlık beslemiştir ve 1950'lerin Amerika'sı,

Sovyetler Birliği ve Çin'i arasında önemli bir fark olmadığını öne sürmüştür; "Amerikalılar'ın

• zengin Sino-Sovyetler oldukları izlenimini vermesininin nedeni, Ruslar'ın ve Çinliler'in halen yoksul ama hızlı zenginleşecek Amerikalılar olmasıdır. "Ne var ki, aynı Kojeve Avrupa Topluluğu'nun ve burjuva Fransa'nın sadık bir hizmetkârıydı ve şuna inanıyordu: "Birleşik. Devletler mancist "komünizmin" son aşamasına ulaşmıştır, çünkü günümüzün bu "sınıfsız" toplumunun bütün üyeleri, canının istediği kadar çalışır ve canının istediği herşeye sahip olabilir." Savaş sonrası dönemde Amerika ve Avrupa'da "evrensel kabul görme" Stalinist Rusya'da hiçbir zaman olmadığı kadar iyi gerçekleşmişti; bu da Stalinist Kojeve'den çok liberal Kojeve'i doğrularnaktadır. (1947), s. 436.

33- Max Beloff, "T,wo Historians, Arnold Toynbee and Lewis Na-mier", EncounterlA (1990), s. 51-54..

34. Modernizasyon teorisinin yetkin bir tanımını veren belli bir metin yoktur ve yıllar geçtikçe özgün tasarımda birçok değişiklik yapılmıştır. Modernizasyon teorisi Daniel Lerner'in 420

The Passing of fraditional Societysinin (Glencoe/III. 1958) yanı sıra Talcott Parsdhs'un çeşitli yapıtlarında geliştirilmiştir; örneğin, The Structure of Social Action (New York 1937),Ed-ward Shills ile birlikte, Toıvard a General Theory of Action (Cambridge/Mass. 1951) ve The Social System (Glencoe/III. 1951). "Evolutionary Universals in Society" başlıklı makalesinde Parsons'un görüşlerinin kısa ve görece özlü bir versiyonunu bulabilirsiz, Amerikan Sociological Review 29 (Haziran 1964), s. 339-357. 1963 ile 1975 arasında Amerikan Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi tarafından desteklenen ve Lucian Pye'in Communication and Political Development'i ile (Prin-ceton/N.J. 1963) başlayan ve Raymond Grew'un Crises of Political Development in Europe and the United States'i (Prince-ton/N.J. 1978) ile biten dokuz ciltlik dizi de bu teorinin geleneği içindedir. Bu literatürün tarihine ilişkin değerlendirmeler için bak: Samuel Huntington ve Gabriel Almond'un, Myron Weiner ve Samuel Huntington (yay.), Understanding Political Developmentteki (Boston 1987) makaleleri ile Leo-nard Binder, "The Natural History of Development Theory", Comparative Studies in Society and History 28 (1986), s. 3-33

35. Kari Marx, Capital, .c. 1 (New York 19Ö7), s.8.

36. Örneğin bak: Lerner (1958), s.46.

37. Ekonomik gelişme kavramı oldukça sezgiselken, "politik gelişme" kavramı daha nettir, politik örgütlenmenin tarihsel biçimlerinin bir hiyerarşisini içerir. Amerikan toplum bilimcilerin çoğu açısından bunun tepesinde liberal demokrasi vardır.

38. Amerika'da politik bilimlerde master yapan öğrenciler için zorunlu bir okuma parçasında şöyle denmektedir: "Politik gelişmeye ilişkin literatür eskisi gibi en başta demokratik çoğulculuğun istikrar,!

konusuna yönelmiştir ve dönüşümün vurgu-lanmasıyla belirlenmektedir... Amerikan toplum bilimi radikal dönüşüm ve köklü sistem değişikliği için elverişli kavramlara sahip değildir ve düzene normatif bağlılıkla karakterize olur." James A.Bill ve Robert L.Hardgrave, Jr., Comparative Politics: The Questfor Theory (Lanham/Md. 1973), s. 75.

39. Mark Kesselman, "Order or Movement? The Literatüre of Political Development as Ideology", World Politics 26, no. 1 (Ekim 1973), s. 139-154. Ayrıca bak: Howard Wiarda, "The Ethnocentrism of Social Science (sic): Implications for Research and Policy", Revietv of Politics 43, no. 2 (Nisan 1981), s. 163-197.

•

40. Bu doğrultuda başka eleştiriler için bak: Joel Migdal, "Stud-421

W

*..

ying the Politics of Development and Change: The State of the Art", Ada Finifter (yay.), Political Science: The State of the Discipline (Washington/D.C. 1983) içinde, s. 309-321 ve Nisbet (1969).

41. Örneğin, Gabriel Almond modernizasyon teorisini gözden geçirirken, etnomerkezcilik suçlamasına yanıt olarak Lucien Pye'in Communications

and Political Development'inden şu alıntıyı yapar: "Kuşaklar boyu kültürel relativizm eğitimi sonuçsuz kalmamıştır; toplum bilimciler <ilerleme> ya da <uy-garlık aşamaları>na inancı içerebilecek bütün teorilere kuşkuyla bakmaktadır." Weiner ve Huntington (İ987), s. 447.

6. Bölüm. Arzu Mekanizması

Çevrimsel bir tarih teorisinin günümüzde de yandaşları vardır. Bak: Irving Kristol'un "End of H\story?"

başlıklı makaleme yanıtı, The National Interest 16 (1989 Yazı), s. 26-28. Modern doğa biliminin kumulatif ve ilerlemeci karakteri, bilimlerdeki değişikliğin kesintili ve devrimci doğasına işaret eden Thomas Kuhn tarafından eleştirilmiştir. Kuhn yapıtının en radikal bölümlerinde, bilim adamlarının doğayı anlamada kul'andıkları, bütün "paradigmalar" spn tahlilde iflas ettiği için, doğanın "bilimsel" bilgisinin mümkün olmadığım iddia eder. Örneğin relativite teorisi basitçe Newton mekaniğinin ortaya koyduğu hakikate yeni bir bilgi eklemez, tersine bütün Newton mekaniğini köklü bir anlamda yanlışlar. Ne var ki, Kuhn'un kuşkuculuğu bizim muhakememiz açısından geçerli değildir, çünkü bilimsel bir paradigmanın uzun erimli tarihsel etkilere sahip olabilmesi için epistemolojik anlamda "doğru" olması zorunlu değildir. Doğal olguları başarılı bir şekilde öngörebilmesi ve insanların bunları etkilemesine olanak sağlaması yeterlidir. Newton mekaniğinin ışık hızına yakın hızlarda geçerli olmaması ve nükleer enerjinin ya da hidrojen bombasının geliştirilmesi için elverişli bir temel sunmaması olgusu, onun başka doğa yasalarından yararlanmada elverişli bir araç olmadığı anlamına gelmez. Denizcilikte, buhar makinesinin geliştirilmesinde ya da uzun menzilli topların yapılmasında doğa yasalarına ilişkin bu bilgilere dayanılmış-tır. Ayrıca paradigmaların, insan tarafından belirlenmiş olmaktan çok doğa tarafından konulmuş bir hiyerarşisi vardır: relativite teorisi, Newton'un hareket yasalarım keşfetmesin-422

den önce geliştirilemezdi. Paradigmaların bu hiyerarşisi, doğa biliminin ilerlemesine bir doğrusallık kazandırmakta ve onu tek bir yöne yöneltmektedir.

Bak: Thomas S.Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions ikinci baskı (Chicago 1970), özellikle s. Terence Ball, "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science", American Journal of Political Science 20, no. 1 (Şubat 1976),s. 151-177.

3. ¦ Vietnam ve ABD ya da Afganistan ve SSCB örneklerinde ol-

duğu gibi, teknolojik bakımdan daha geri güçlerin daha ileri olanları yenmesinin örnekleri vardır, ama bu yenilgilerin nedeni tarafların tamamen farklı politik durumlarıdır. Yoksa gerek ABD, gerekse SSCB teknolojik bakımdan savaşı kazanabilecek durumdaydı.

4. Bak Samuel Huntington, Political Order in Changing Societi-es(New Haven/Conn. 1968 s. 154-156.

Ayrıca bak: Walt Ros-tow, The Stages of Economic Groıvth: A NonCommunist Manifesto (Cambridge 1960), s. 26-27, 56.

5. Huntington (1968), s. 122-123.

6. Türkiye ile Japonya'daki modernleşme süreçlerinin bir karşı-/ laştırması için bak: Robert Ward ve Dankwart Dustow (yay.),

Political Development in Japon and Turkey (Princeton/NJ. 1964).

7. Prusya reformuyla ilgili olarak bak: Gordon A, Craig, The Politics of the Prussian Army 1640-1945

(Oxford 1955), s. 35-53; ve Hajo Holborn, "Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School", Edward Earle (yay.), The Makers of Modern Strategy (Princeton/NJ. 1948) içinde, s. 172-173.

8. Alexander Gerschenkron, Economic Backıvardness in Histo-rical Perspective (Cambridge/Ma'ss.

1962),s. 17. Bu tür devlet merkezli "yukarıdan aşağı" bir reform kuşkusuz iki yanlı kesen bir kılıçtır; geleneksel ya da feodal kurumları yıkarken bürokratik desoptizmin yeni, "modern" bir biçimini yaratır.

Büyük Petro örneğinde Gerschenkron, modernleşmenin Rus köylülüğü üzerindeki baskıyı artırdığına işaret eder.

9. 1985'de Japonya'ya yenilmesi üzerine Çin'de başlayan "Yüz Gün" ya da ülkesinin Ruslar ve İngilizler tarafından işgal edilmesinden sonra Şah Rıza'nın 1920'lerde İran'da başlattığı reform gibi, askerlerin öncülüğündeki modemleşmenini birçok başka örneği de vardır.

10. Ne var ki, eski Genelkurmay Başkanı, Mareşal Ogarkov gibi

üst düzey Sovyet askeri yetkilileri, radikal ekononmik reformu ve demokratikleşmeyi hiçbir zaman askeri yenilenme sorunlarına bir çözüm olarak kabul etmediler. Askeri bakımdan rekabet edebilir kalabilme ihtiyacı, Gorbaçov'un kendi'düşüncesinde, 1985-1986'da daha sonraki yıllara oranla muhtemelen daha fazla ağırlık taşıyordu. Perestroyka'nın amaçlan daha radikalleştikçe, askersel savunma yeteneği iç faktörler nedeniyle tehlikeye girdi. 1990'ların başında reform sürecinin kendisi Sovyet ekonomisini dramatik şekilde zayıflatmış ve askeri rekabet edebilirliği azaltmıştı. Ekonomik reformun gerekliliği üzerine Sovyet askerlerinin görüşü için bak: Jeremy Azrael, The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976-1986 (Santa Monica/Calif. 1987),s. 15-21.

11. V.S. Naipul, Among the Beliverfde (New York 1981) bu noktaların çoğuna işaret edilmektedir.

12. Nathan Rosenberg ve L.E. Birdzell, Jr., "Science, Technology, and the Western Miracle", Scientific American 263, no. 5 (Kasım 1990)- s. 42-54. 18. yüzyılda kişi başına düşen gelir için bak: David S. Landes, The Unbound Prometheus: Tech-nological Change and Industrial Development in Western Europefrom 1750 to the Present (New York 1969}, s. 13.

13- Teknoloji ile onun dayandığı doğa yasaları değişim sürecine ,belli bir düzenlilik ve bütünsellik kazandırır, ama ekonomik gelişmenin karakterini, Marx ve Engels'in bazan ima ettiği gibi, mekanik bir tarzda belirlemezler. Örneğin Michael Piore ve Charles Sabel, 19. yüzyıldan beri zanaatkar üretiminin zararına standartlaştırılmış ürünlerin yığınsal üretimine ve Son

derece dar bir meslek uzmanlaşmasına vurgu yapan Amerikan endüstriyel örgütlenme biçiminin hiç de zorunlu bir biçim olmadığını ve Almanya ve Japonya gibi değişik ulusal geleneklere sahip başka ülkeler tarafından aynı ölçüda uygulandığını öne sürmektedir. Bak: The Second Industrial Dividt (New York 1984), s. 19-48, 133-164.

14. Bildik "İş bölümü" teriminden çok "iş örgütlenmesi" terimini kullanacağız, çünkü bu ikincisi giderek kol emeğinin çok sayıda aptallaştırıcı parça .işe ayrılması gibi olumsuz bir anlam kazanmıştır. İş bölümü kavramı sanayileşme döneminde ortaya çıkmıştı, ama geçen süre içinde başka teknolojik ilerlemeler bu' süreçte bir geri entellektüel çaba gerektiren karmaşık işlerle yer değiştirdi. İşçilerin sadece makinelerin bir uzantısı olacağı bir sanayi dünyasına ilişkin Marx'ın öngörüsü genel olarak gerçekleşmedi.

15. İşin giderek daha da uzmanlaşan yeni parçlara ayrılması da, üretim sürecindeki teknolojik iyileştirmeler için yeni olanaklar yaratmaktadır. Adam Smith, tek, basit bir iş parçasının makine kullanımı için yeni olanakların sınanmasını teşvik ettiğine işaret eder; bu olanaklar, aynı anda birçok işi birden göz önünde bulundurması gereken zanaatkarın dikkatinden kaçar. Adam Smith, An Inauiry into the Nature and Causes of Wealth ofNations, c. 1 (Oxford 1976), s. 19-20.

16. Charles Lindblom, 1970'lerin sonunda Amerikan nüfusunun yarısı özel sektör, bürokrasilerinde çalışırken, 13 milyon kişinin de federal, eyalet ve yerel yönetimlerde çalıştığına işaret ediyor. Bak: Charles Lindblom, Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems (New York 1977), s. 27-28.

17. Marx, Adam Smith'in makineli üretimi işbölümüne tabi kılmasına katılır, ama bunu ancak makinelerin tek tür kullanıldığı 18. yüzyılın ortasına kadar ki manüfaktür dönemi için kabul eder. Bak: Marx (1967), c. 1, s. 348.. .

18. Alman îdeolojisindeki bu ünlü vizyonun ciddi olarak kasde-dildiğine inanmak zordur. İşbölümünün kaldırılmasının ekonomik sonuçları bir yana,

böylesi keyifli bir yaşamın insanları ne kadar tatmin edeceği de belli değildir.

19. Aynı anda hem "kızıl", hem de "uzman" olmada bazan zorluk ççkseler de, bu bakımdan Sovyetler genellikle daha mantıklıydı. Bak: "Marx, Mao,and Deng onthe Division of Labor in HistoryVArif Dirlik ve Maurice Meisner (yay.), Mancism and the Chinese Experience (Boulder/Col. 1989),s. 79-116.

20. Durkheim, işbölümü kavramının biyolojik bilimlerde insan ol-, mayan organizmaları karakterize etmek için artan ölçüde kullanıldığına ve bu olgunun en temel örneklerinden birinin de erkekler ile kadınlar arasındaki çocuk yapmadaki biyolojik işbölümü olduğuna işaret eder. Bak: 72>e Division of Labor in Society (New York 1964), s. 39-41, 56-61. Marx'ın işbölümünün kökenleri tartışması için bak: Marx'ın (1967), s.l, s.

351-

. 352.

21. Büyük, merkezi bürokrasiler, Çin ve Türkiye gibi modernlik öncesi imparatorluklar için karakteristikti.

Bu bürokratik örgütlenmeler ekonomik verimliliği artırmak amacıyla örgütlenmiş değillerdi, o nedenle durgun, geleneksel bir toplumla uyum içinde olabiliyorlardı.

22. Bu devrimler toprak reformu biçiminde bilinçli politik müdahalelerden kuşkusuz çoğu kez yarar sağlar.

425

23. Juan Linz, "Europe's Southern Frontier: Evolving Trends tö-ward What? Daedalus 108, no.l (1979 Kışı), s.

175-209.

7. Bölüm. Kapının Önünde Barbarlar Yok

1. Yani Rousseau, Hobbes ve Locke'dan farklı olarak, saldırganlığın insanın doğal bir özelliği ve ilk baştaki doğa durumunun bir parçası olduğunu kabul etmez. Rousseau'nun doğal insanı, çok az isteğe sahip olduğu ve mevcut istekleri görece kolay tatmin olduğu için, arkadaşlarım soyması sivil toplumda yaşaması için bir neden yoktur. Bak: Discours sur FOrigi-ne, et les Fondamens de Hnegalite parmi les Hom'mes, Oeuv-res Completes (Paris 1964) içinde, c. 3, s. 136.

2. Bu doğal bütünselliğin anlamı ve Rousseau'nun sentiment de Texistence'\ için bak: Arthur Melzer, The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought (Chicago 1990), özellikle s. 69-85.

3. Bili McKibben'in The End of Naturdı (New York 1989), ilk kez olarak el değmemiş ve insan faaliyeti tarafından yönlendirilmemiş bir doğal alanı yok etmenin eşiğinde olduğumuzu. öne sürmektedir. Bu gözlem doğru, ama McKibben bu olguyu tarihlendirmede dört yüz yıl geriden geliyor. İlkel kabile toplumları da doğal çevrelerini değiştirmişti; onlarla modem teknolojik toplumlar arasındaki fark yalnızca derecedir. Ama doğaya hükmedip onu insan yararına yönlendirme projesi, erken modern bilimsel devrimin merkezinde yer alıyordu. Şimdi ilkesel bir yaklaşımla bu yönlendirmeden şikayetçi olan birisi biraz geçmiş kalmış demektir.

Bugün "doğa" olarak gördüğümüz şey -ister Angeles Ulusal Parkı'ndaki bir göl, ister Anriondackes'deki bir patika olsun-, birçok bakımdan Empire State Building ya da uzay mekiği kadar insan çabasının sonucudur.

4. Şimdilik, modern doğa biliminin ya da onun getirdiği ekonomik gelişmenin iyi olduğunu var saymak istemiyoruz; o nedenle de, ani bir küresel felaket olasılığının nasıl değerlendirileceğine ilişkin yargımızı ertelemek gerekiyor. Eğer tarihsel karamsarlarımız haklıysa ve modern teknoloji insanlığı daha mutlu kılmadıysa, o zaman bir bakıma tahtayı silecek ve insanlığı yeni bir başlangıca zorlayarak bir felaket olasılığı, doğanın gaddarlığından çok iyi niyetinin bir göstergesi olmalıdır. Günün birinde insanlık bir çevrimden ötekine geçtiğinde,

n kendi yapıtları da dahil , bütün insan buluşlarının kaybolup gideceğini - hiç de duygusal olmadan- düşünen Aristo ve Eflatun gibi klasik politik filozofların görüşü de böyleydi. Bununla ilgili olarak bak: Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli (Glencoe/Ill. 1958), s. 298.

5. Strauss'a göre: "Savaş sanatına hizmet eden buluşların desteklenmesini kabul etmedeki güçlük, Machiavelli'nin klasik politik felsefeye yöneltti̇ği eleştirinin biricik temelidir." agy., s. 299.

6. Başka çözümler; uluslararası devletler sisteminin yerine tehlikeli teknolojilerin yasaklanmasını sağlayacak bir dünya hükümetinin geçirilmesi ya da teknoloji sınırlamasına ilişkin gerçekten global bir antlaşma olabilir. Ama bir felaketten sonra bile böylesi bir anlaşma sağlamanın çeşitli nedenlerden çok zor olması bir yana, teknolojik yenilenme problemi bununla çözülmüş olmaz. Bilimsel yöntem hâlâ suçlular, ulusal kurtuluş hareketleri ve öteki muhalifler tarafından kullanılabilir ve durum bir iç teknolojik rekabet mücadelesine yol açabilir.

8. Bölüm. Sonsuz Birikim

1. Deutscher ve Doğu ile Batı arasında sosyalizm temelinde bir konverjans olacağını düşünen öteki yazarlarla ilgili olarak bak: Alfred G.Meyer, "Theories of Convergence", Chalmeri Johnson (yay.), Change in Communist Systems (Stanford/ Calif.1970) içinde, s. 321.

2. "Yüksek kitle tüketimi" terimi Walt Rostow {The Stages oj Economic Groıvth: A Non- Communist Manifesto [Cambridge 1960]); "teknotrontik çağ" terimi Zbigniew Brzezinski (Bet-ıveen Two Ages.America's Role in the Technetronic Era [New York 1970] ve "sanayi sonrası toplum" terimi Daniell Bell tarafından yerleştirildi. Bak: Bell, "Notes on the post-Industrial Society" I ve II, The Public Interest 6-7

(1967a Kışı), s, 24-35 ve (1967b Baharı), s. 102-118; ayrıca "sanayi sonrası toplum" konseptinin kökeninin anlatımı için bak: The Corning of Post Industrial Society (NewYork 1973), s. 33-40.

3. Bell (1967), s.25.

4. Rakamlar için bak: Lucian W. Pye, "The Political Science and the Crisis of Authoritarianism", American Political Science Revietv 84, no. 1 (Mart 1990), s. 3-17. .

5. Ne var ki, bu eski sanayilerde bile sosyalist ekonomiler ima-427

lat süreçlerini modernleştirmede kapitalist ekonomilerin büyük ölçüde gerisinde kaldı.

6. Rakamlar için bak: Hewett (1988), s. 192.

7. Aron için bak Jeremy Azrael, Managerial Poıver and Soviel Politics (Cambridge/Mass. 1966), s. 4. Azrael bununla ilgili olarak ayrıca Otto Bauer, Isaac Deutscher, Herbert Marcuse,

. Walt Rostow, Zbigniew Brzezinski ve Adam Ulam'a da atıfta bulunuyor. Ayrıca bak: Ailen Kassof, "The Future of Soviet Society", Kassof (yay.), Prospects far Soviet Society (New York 1968) içinde , s. 501.

8. Sovyet sisteminin artan endüstriyel olgunluğun gereklerine uyum sağlama yollarının bir tartışması için bak: Richard Lö-weWhal, "The Ruling Party in a Mature Soceity", Mark G. Fi-ledVyay.), Social Consequences of Modernization in Com-munist Societies (Baltimore 1976) içinde.

9. Azrael (1966), s. 173-180.

10. Çin ile ilgili bu görüş için bak: Edward Friedman, "Modernization and Democratization in Communist States: The Case of China", Studies in Comparative Communism 22,no. 2-3 (1989 Yaz-Sonbahar), s. 251-264.

9. Bölüm. Videonun Zaferi

1. Alıntı için bak: Lucian W. Pye, Asian Poıver and Politics: The Cultural Dimensions of Authority (Cambridge/Mass. 1985, s. 4.

2. V. I. Lenin, Impreialism, the Highest Stage of Capitalism (New York 1939).

3. Bu literatüre ilişkin olarak bak: Ronald Chilcote, Theories oj Comparative Politics: The Search far a Paradigm (Boul-der/Colo. 1981); James A. Caporaso, "Dependence, Depen-dency, and Power in the Global System; a Structural and Be-havioral Anlysis", International Organization 32 (1978), s. 13-43 ve

"Dependency Theory; Continuities and Discontinui-ties in Development Studies", International Organization 34 (1980), s. 605-628; ve J. Samuel Valenzuela ve Arturo Valenzuela, "Modernization and Dependency: Alternative Perspec-tives in the Study of Latin American Underdevelopment", Comparative Politics 10 (Temmuz 1978), s. 535-557.

4. Bu komisyonun bulguları için bak: El Segundo Decenio de las Naciones Undias Para el Desarrollo; Aspectos Basicos del

la Estrategia del Desarollo de America Latina (Lima, Peru; ECLA, 14-23 Nisan 1969). Prebisch'in yapıtı Osvaldo Sunkel ve Celso Furtado gibi iktisatçılar tarafından geliştirildi ve Kuzey Amerika'da Andre Gunder Frank tarafından popülerleşti-rildi. Bak: Osvaldo Sunkel, "Big Business and "Dependencia", Foreign Affairs 5

(Nisan 1972), s. 517-531; Celso Furtado, Economic Development of latin America; A Survey from Co-lonial Times to the Cuban Revolution (Cambridge 1970); an-der Gunder Frank, latin America: Underdevelopment or Revolution (New York 1969). Ayrıca bak: Theotonio Dos San-tos, "The Structure of Dependency", American Economic Re-vieıvAO (Mayıs 1980), s. 231-236.

5. Walt W. Rostow, Theorists of Economic Groıvth from David Hume to the Presem (New York 1990), s.

403-407'deki Pre-bisch tasvirine bakınız.

6. Osvaldo Sunkel ve Pedro Paz, Valenzuela ve Valenzuela (1978), s. 544'deki alıntı.

7. Bu görüş ilk kez 19. yüzyıldaki Alman gelişmesiyle ilgili olarak, Imperial Germany and the IndustriatRevolution (New York 1942) adlı kitabında Thorsten Veblen tarafından getirilmişti. Ayrıca bak: Alexander Gerschenkron, Economic Back-ıvardness in Historical Perspective (Cambridge/Mass. 1962), s. 8.

8. İmalat sanayilerinin Latin Amerika'da aslında gelişmekte olduğunu gören bazı geç bağımlılık teorisyenleri, çokuluslu Batı şirketlerine bağlı, küçük, yalıtlanmış bir "modern" sektör ile gelişme olanakları bıunun tarafından yok edilen geleneksel bir sektör arasında ayrım yaptılar. Bak: Tony Smith, "The Un-derdevolopment of Development Literatüre: The Case of Dependency Theory", World Politics 31, no. 2

(Temmuz 1979), s. 247-285 ve "Requiem or New Agenda for Third World Studies?" World Politics 37

(Temmuz 1985), s. 532-561; Peter Evans, Dependent Development: The Alliance of Multinatio-nal, State, and Local Capital in Br«.277(Princeton/NJ. 1979); Fernando H. Cardoso ve Enzo Faletto, Dependency and Development in Latin America (Berkeley 1979) ve Cardoso, "Dependent Capitalist Development in Latin America", Neıv Left Review74 (Temmuz-Ağustos 1972), s. 83-95.

9. Kuşkusuz bu herkes için geçerli değil. Örneğin Fernando Cardoso şöye diyor: "Öteki sosyal aktörler gibi işadamları da 'demokratik liberalizm'den etkileniyor" ve "sanayileşmiş bir kitle toplumunun kurulmasıyla oluşan ve sivil bir topluma

devletten daha fazla değer veren bir toplumsal modele yönelmeyi getiren yapısal unsurlar var gibi görünüyor." Cardo-so, "Entrepreneurs and the Transition Process: The Brazilian Case", O'Donnell ve Schmitter (1986b) içinde, s. 140.

10. ABD'de bağımlılık teorisi modernleşme teorisine ve onun ampirik bir toplum bilim olma iddiasına yönelik geniş bir saldırıya temel oldu. Bir eleştirmen şöyle diyordu: "Amerikan toplum bilimcilerin kullandığı teoriler

kesinlikle savunucularının öne sürdüğü gibi genel geçer değildir, tersine Latin Ame-rika'daki belli Amerikan çıkarlarına sımsıkı bağlıdır; o nedenle, buraları bilimsel bir araştırma için sağlam bir temelden

. çok, bir ideoloji olarak nitelendirmek daha doğru olur." Gelişmiş dünyanın ekonomik ya da politik liberalizminin tarihsel gelişmenin son noktası olduğu düşüncesine, "toplumumuzun başından aşağı Amerikan, daha genel bir deyişle Batılı kültürel tercihleri boca eden" bir tür "kültür emperyalizmi" olarak saldırıldı. Bak: Susan J. Bodenheimer, "The Ideology of Developmentalism: American Political Science's Paradigm-Surrogate for Latin American Studies", Berkeley Journal o) Sociology 15 (1970), s. 95-137; Dean C. Tipps, "Modernizati-on Theory and the Comparative Study of Society: A Critical Perspective", Comparative Study of Society and History'15 (Mart 1973), s. 199-226. Birçok yazıda ciddi bir tarih yorumuyla bağımlılık teorisine tarihsel bir temel kazandırılmaya çalışıldı. Bunun için daha 16. yüzyıl dünyası, bir "merkez"e ve sömürülen "çeper"e sahip bir kapitalist "dünya sistemi" gibi gösterildi. Immanuel Wallerstein'ın The Modern Worla System (New York 1974 ve 1980) adlı üç ciltlik yapıtının temelinde de bu dünya görüşü yatar. Wallerstein'ın ve O'nun tarih yorumunun kısmen iyi niyetli bir eleştirisi için bak: The-da Skocpol, "Wallerstein's World Capitalist System: şa Theo-retical and Historical Critique", American Journal of Sociology 82 (Mart 1977), s. 1075-1090; ve Aristide Zolberg, "Ori-gins of the Modern World System: A Missing Link", Wörla Politics 33 (Ocak 1981), s. 253-281.

11. Bu görüş Pye (1985), s. 4'den.

12. Agy. s. 5

13. Agy.

14. Rakamlar için bak: "Taiwan and Korea: Two Paths to Prospe-rity", Economist 316, no. 7663 (14

Temmuz 1990), s. 19-22.

15. Geniş aydın bir orta tabakanın varlığının bir ölçütü düzenli gazete okuyuculuğudur; Hegel, bunun tarihin sonundaki orta

sınıf toplumlarında günlük duanın yerine geçeceğini söylüyordu. Tayvan ve Güney Kore'de bugün Amerika'daki kadar gazete okuyucusu vardır. Pye (1990a), s. 9.

16. agy. Tayvan seksenli yılların başında bütün gelişmekte ülkeler içinde en düşük Gini katsayısına (düzgün gelir dağılımı için bir ölçüt) sahipti. Bak: Gary S. Fields, "Employment, In-come Distribution and Economic Growth in Sevel Small Öpen Economies", Economic Journal 9A (mart 1984), s. 74-83.

17. Asya örneği karşısında bağımlılık teorisini savunan başka denemeler için bak: Peter Evnas, "Class, State, and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists" ve Bruee Cu-mings, "The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences", her ikisi de Frederic C. Deyo (yay.), The Political Economy of the Neıv Asian Industrialism (Itha-ca/N.Y. 1989) içinde, s. 45- 83, 203-226.

18. Başarılı Japon sanayi sektörlerini rekabetçi özelliği ile ilgili olarak bak: Michael Porter, The Competitive Advantage oj Nations (New York 1990), s. 117-122.

19. Bu görüş için bak: Lawrence Harrison, Underdevelopment Is a State ofMind: The Latin American Case(New York 1985).

20. Werner Baer, The Brazilian Economy: Groıvth and Develop-. ment New York 1989) üçüncü baskı, s.

238-239.

21. Barans.on'un bir araştırmasınan alınan bu rakamı Werner Baer. vermektedir: "Import Bubstitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations". Latin American Research Revieıvl, no. 1

(1972) Baharı), s. 95-122. Avrupa ve Asya'da eskiden birçok azgelişmiş ülke zayıf iç sanayilerini korumuştur, ama bunun hızlı ekonomik

büyümelerinin kaynağı olup olmadığı açık değildir. Ama ne olursa olsun, ithal ikamesi Latin Amerika'da özellikle gelişi güzel uygulanmış ve yeni sanayileri koruma önlemi olarak haklı gösterilmesi imkânsızlaştıktan sonra da sürdürülmüştür.

22. Bununla ilgil olarak bak; Albert O. Hirschman, "The Turn to Authoritarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants", David Collier (yay.), The New Authoritarianism in Latin A\nerica (Princeton/N.Y. 1979) içinde, s. 85.

23. Brezilya'daki kamu sektörüyle ilgili olarak bak: Baer (1989), s. 238-273.

24. Hernando de Soto, The Other Path: The Invisible Revolution

l'ı

in the Third World (New York 1989), s. 134.

25. agy. Önsöz, s. xiv.

26. Alıntı için bak: Hirschman (1979), s. 65.

27. Bak: Sylvia Nasar, "Third World Embracing Reforms to Enco-urage Economic Growth", New York Times (8 Temmuz 1990), s. Al ve D3.

_— 10. Bölüm. Eğitim Ülkesinde

1. Nietzsche, The Portable Nietzsche (New York 1954), s. 231.

2. Seymour Martin Lipset, "Some Social Requisites of Democ-racy: Economic Development and Political Legitimacy", American Political Science Revieıv 53 (1959), s. 69-105; ayrıca bak S. M. Lipset, Political Man: Where, Hotv and Why De-mocracy Works in the Modern World (New York 1960), içinde "Economic Development and Democracy" başlıklı bölüm, s. 45-76; Phillips Cutright, "National Political Development: Its Measurements and Social Correlate", American. Sociologi-cal Science

Revieıv 28 (1963), s. 253-264; ve Deane E. Neu-bauer, "Some Conditions of Democracy", American Political Science Revieıv 61 (1967), s.

1002-1009.

3. R. Hudson ve J.R. Lewis, "Capital Accumulation: The Industri-alisation of Southern Europe?", Allan Williams (yay.), Southern Burope Transformed (Londra 1984) içinde s. 182. ayrıca bak: Linz (1979), s. 176.

Bunlar, hem AT'nun ilk altı üyesinin, hem de sonraki genişlemiş haliyle dokuz üyesinin aynı dönemdeki büyüme hızlarından daha yüksekti.

4. John F. Coverdale, The Political Transformation ofSpain af-terFranko (New York 1979), s. 3.

5. Linz (1979), s. 1.

6. Coverdale (1979), s. 1.

7. "Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity", Economisı 316, no. 7663 (14 Temmuz 1990), s. 19.

8. Pye /1990a), s. 8.

9. Bir kaynağa göre o tarihte Boerler'in beşte biri "yoksul beyazlar" kategorisine giriyordu, yani

"ekonomik, zihinsel ya da bedensel nedenlerden başkalarının yardımı olmadan yaşayamayacak kadar bağımlı hale gelmiş" kişilerdi. Davenport (1987), s. 319.

10. 1936'da Boerler'in yüzde 4l'i kısal alanda yaşıyordu; bu oran 1977'de yüzde 8'e indi. Bu tarihte Boerlerin yüzde 27'si işçi

olarak üretimde, yüzde '65'i de manager ve serbest meslek sahibi olarak çalışıyordu. Rakamlar için bak: Hermann Gillio-nıee ve Laurence Schlemmer, From Apartheid to Nation-Bu-ilding 0ohannesburg 1990), s.

120.

11. Peter Wiles, 1960'lann başında Sovyetler Birliği'nin teknokra-tik seçkinlerini artık ideolojik değil işlevsel kriterlere göre eğitmeye başlağınıa ve bunun giderek ekonomik sistemlerinin öteki yanlarının akıl dişiliğini anlamalarını sağlayacağına işaret ediyordu. Bak: The Political Economy of Communism (Cambridge 1962), s.

329- Moshe Lewin, perestroyka'nın temelinin büyük ölçüde kentleşme ve eğitimin olduğunu belirtmektedir.

Bak: The Gorbachev Phenomenon: a Historical In-terpretation (Berkeley/Calif. 1987).

12. Birinci Kısım'da da belirtildiği gibi, Botsvana ve Namibia gibi bir dizi başka ülkede de 1990'lar için seçimler planlandı.

13. Parsons (1964), s. 355-356.

14. İşlevsellik argümanının bir varyantı da, piyasanın işlemesi için liberal demokrasinin gerekli olduğunu söyler. Otoriter rejimler ender olarak piyasayı kendi haline bırakır, daha çok sürekli olarak büyüme, adalet, ulusal güç ya da başka şeyler adına devlet müdahalesine başvurmaya çalışırlar. Ekonomiye gereksiz devlet müdahalelerini ancak akılsız hükümet politikalarına tepki gösteren bir politik "pazar alanı"nın varlığının engellediği söylenebilir. Mario Vargas Llosa bu görüşü savunuyor; de Soto (1989) içinde, s. xviii-xix.

15. Sovyetler Birliği'nde, 1960 ve 7Ö'lerde parti bir ölçüde, ekonomik gelişmenin gidişini yukarıdan yönlendirmekten çok farklı sektörlerin, bakanlıkların ve işletmelerin çıkarları arasında bir tür hakemlik rolü oynamaya başladığında, buna benzer bir-şey oldu. Parti ideolojik temelde tarımın kollektifleştirilmesini ve bakanlıkların merkezi plana göre çalışmasını dikte edebi lir, ama ideoloji, örneğin kimya sanayinde iki branş

arasındaki yatırım kaynaklarına ilişkin bir ihtilafı çözmede pek bir işe yaramaz. Ama Sovyet parti-devletinin kurumsal çıkarlar arasında bu tür bir arabulucu rolü oynadığını söylemek, hakiki demokrasinin olduğu ya da devletin öteki alanlarda sıkı bir yönetim uygulamadığı anlamına gelmez.

16. Çevre tahribatından kapitalizmi sorumlu tutan görüşler için bak: Marshall Goldmann, The Spoils of Progress: Environ-mental Pollution in the Soviet Union (Cambridge/Mass. 1972). Sovyetler Birliği'ndeki ve Doğu Avrupa'daki çevre sorunlarıyla ilgili olarak bak: Joan Debardleben, The Environ-433

ment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Eocperiences (Boulder/Colo. 1985); ve B.

Komarov, The Dist-ruction ofNature in the USSR (Londra 1980).

17. Bak: "Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight", Washington Post (30 Mart 1990), s. Al;

"Czechoslovakai Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is 'Ecologically Devastated'", Christian Science Monitör (21 Haziran 1990), s. 5.

18. Bu muhakeme doğrultusu içinde bak: Richard Loewenthal "The Ruling Party in a Mature Society", Field (1976) içinde, s. 107.

19. O'Donnell, ve Schmitter'in yayınladığı TransiHon from Autho-ritarian Rule başlıklı ciltlerdeki (1986a-d) O'Donnell, Schmit-

. ter ve Przeworski'niri,katkılanndaki analizlerin büyük bir bölümünde bu bakış açısı vardır.

20. Ne var ki, bu literatürün çoğunluğu, eğitimin niçin insanları demokratik sisteme eğilimli kıldığından çok, insanları demokrasiye nasıl1 hazırladığını ve demokrasiyi nasıl pekiştirdi -ğini tartışmaktadır. Örneğin bak: Bryce (1931), s. 70-79.

21. Gelişmiş ülkelerde lise diplomalı emlakçılardan daha az kazanan doktora sahibi insanlar bulmak zor değildir, ama gene de gelir ve eğitim düzeyi arasında genel bir uyum söz konusudur.

22. Bu görüş için bak: David Apter, The Politics of Modernizati-on (Chicago 1965).

23. Bak: Huntington (1968), s. 134-137. Amerikalılar'ın "eşit olarak doğması'nm sosyal sonuçlarıyla ilgil olarak bak: Louis Hartz, The Liberal Tradition in America (New York 1955).

24. Bu kuralın bir istisnası, Amerika'nın güneybatısındaki İspon-yolca.konuşan nüfustur. Bu topluluk öteki etnik gruplara oranla hem sayıca büyüktür, hem de dil bakımından da az asi'mile olmuştur.

25. Benzer bir durum' Sovyetler Birliği'nde vardır; ama feodalizmden arta kalmış eski sosyal sınıflar yerine burada ayrıcalık ve yetki sahibi, parti bürokratlarından ve nomenklatura mana-gerlerden oluşan bir "yeni sınıf1 söz konusudur.

26. Diktatörlüğün eşitlikçi sosyal reform gerçekleştirmek için kendi başına yeterli olmadığı açıktır.

Ferdinand Marcos kişisel dostlarını ödüllendirmek için devlet gücünü kullandı ve bununla mevcut sosyal eşitsizlikleri daha da derinleştirdi. Ama kendini ekonomik verimliliğe adamış modernleştirici bir diktatörlük teorik olarak bir demokrasiden daha kısa bir sürede

Filipin toplumunda tepeden tırnağa bir dönüşüm gerçekleştirebilirdi.

27. Cynthia McClintock, "Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic", Larry Diamond, Juan Linz ve Seymour Martin Lipset, Democracy in Developing Countries (Boulder/Colo. 1988b) içinde, c. 4, s.

353-358.

28. Bunun, nedeni kısmen eski oligarşinin kamulaştırılan mülklerinin verimsiz bir devlet sektörüne dönüştürülmesidir; bu sektör askerler

iktidardayken GSMH'nın yüzde 13'ünden yüzde 23'üne çıktı.

29. Andranik Migranyan ve İgor Kluamkin ile Literaturnaya Ga-zetdâz (16 Ağustos 1989) yapılan röportaj ye

"Avrupa Evinin Uzun Yolu", NoviMir, no. 7 (Temmuz 1989)', s. 166-184.

30. Benzer bir görüş Daniel H. Levine'in O'Donnell ve Schmitter'in otoritarizmden geçiş ciltlerine yöneltiği eleştiride vardı. Hiç kimsenin demokratik meşruiyete inanmadğı bir yerde, demokrasinin pekişmesi ve istikrarlı bir hale gelmesi bir yana, her hangi bir şekilde ortaya çıkması bile pek düşünülemez. Bak: Paradigm Lost: Dependence to Democracy", World PotiticsiO, no. 3 (Nisan 1988), s. 377-394.'

31. Erken sanayileşmenin itici gücü olarak otoriter rejimlerin üstünlüğü konusundaki argümanlar için bak: Gerschenkron (1962). Mutlakiyetçilik ile Japonya'nın 1868 sonrası ekonomik büyümesi arasındaki ilişki için bak: Koji Taira, "Japon's modern Economiç Growth: Capitalist Development Under Abso-lutism", Harry Wray ve Hilary Conroy (yay.), fapan exami- 'ned: Perspectives on Modern Japanese History (Honolulu 1983) içinde, s. 34-41. '

32. Rakamlar için bak: Sanıuel P. Huntington ve Jorge I. Domin-guez, "Political Development", Fred I.

Greenstein ve Nelson Polsby (yay.), Handbook of Political Science (Reading/Mass. 1975) içinde, c. 3, s. 61.

11. Bölüm. Eski Sorunun Yanıtı

1. Gerek Suriye, gerekse Irak sosyalist oldukları iddiasındadır; ama bu, rejimlerinin gerçekliğinden çok iktidara geldikleri dönemdeki uluslararası modayı yansıtmaktadır. Devlet kontrolü sınırlı olduğu için bu ülkelerin "totaliter" olarak adlandırılmasına birçok kişi karşı çıkacaktır; "başarısız" ya da "yetersiz"

totalitarizm terimi belki daha uygundur, ama bu da bu rejimlerin gaddarlığını gölgelemektedir.

2. Komünizmin, önce,Marx'in öngördüğü gibi Almanya gibi ge-

6.

niş bir sanayi proletaryasına sahip gelişmiş bir ülkede değil-de, yarı sanayileşmiş ve tarım ülke.si olan Çin'de zafer kazanmış olmasına genellikle işaret edilmiştir. Komünistlerin bu olguya bir yanıt bulma çabalarıyla ilgil olarak bak: Stuart Schram ve-Ketene Carrere d'Encausse. Marxism and Asia (Londra 1969).

Bak Walt Rostow, The Stages of Economic Groıvtb (Cambrid-ge 1960), s. 162-163.

Bu görüş için bak: Tsvetan Todorov'un Zygmunt Baumann'ın Modernity and, the Holocaust eleştirisi, The New Republic (19 Mart 1990), s. 30-33. Todorov, haklı olarak Nazi Almanya'sının modernliğin bir örneği sayılamayacağına işaret ediyor. Buna göre Nazi Almanya'sı modern ve antimodern öğeleri birlikte içeriyor ve Holocaust daha çok bu antimodern öğelerle açıklanabilir.

Örneğin, Ralf Dahrendorf, Society and Democracy in Ger-many (Garden City/N.Y. Î969) ve Fritz Stern, The Politics oj Cultural Despair (Berkley 196i) gibi klasik eserlere bakınız. Stern, Nazi ideolojisinin birçok öğesini sanayi öncesi organik bir topluma olan nostaljik özlemle ve ekonomik modernliğin atomlaştırıcı ve yabancılaştırıcı özelliklerine ilişkin yaygın hoşnutsuzlukla açıklıyor. Humeyni yönetimindeki İran benzer bir örnektir: İran İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, geleneksel toplumsal ilişkileri ve kültürel normları altüst eden aşırı hızlı bir ekonomik büyüme dönemi yaşadı. Faşizm gibi Şii fundamentalizmi de, tamamen yeni bir toplumsal düzen yaratarak sanayi öncesi toplumu bir tür yeniden kurma yolundaki nostaljik bir deneme olarak değerlendirebilir. Revel (1989-90), s. 99-103.

1.

2.

3.

12. Bölüm. Demokratlar Olmadan Demokrasi Olmaz

Kari Marx, Capital (New York 1967), c. 3, s. 820. İki istisna, ilerde IV. Kısım'da ele alacağımız Asya'daki piyasa yönelimli otoriter devlet ile İslami fundamentalizmdir. Tarihsel bir bakış açısından, bir "çürütme" biçiminin ötekinden üstün olduğu öne sürülemez; özellikle üstün ekonomik rekabet gücü temelinde ayakta duran bir toplumun askeri gücü temelinde ayakta duran bir topluma oranla daha "meşru olduğunu söylemek için hiçbir neden yoktur.

4. Bu görüş ve dünya tarihinin bir diyaloga benzetilmesi Kojeve'e aittir. Strauss (1963) içinde, s. 178-179.

5. Bununla ilgili olarak bak: Steven B. Smith, Hegel's Critic oj Liberalism: Rights in Contert (Chigaco 1989), s. 225.

6. Bir zamanlar Akdeniz bölgesinde matriyarkal toplumların olduğu, sonra bunların belli bir tarihsel dönem içinde patriyar-kal toplumlar tarafından saf dışı edildiği öne sürülmüştür. Örneğin bak: Maija Gimbutai, Language of the Goodess (New York 1989).

7. Ama bu tür bir yaklaşım sorunsuz değildir. Birinci ve en önemli sorun, tarih üstü bir insan modeline nasıl ulaşılacağıdır. Dinsel önkabullere dayanmayacaksak, anlayışımız özel felsefi yansıtmanın belli bir biçimine dayanmak zorundadır. Sokrates insan modelini, başka insanları gözlemleyerek ve onlarla diyalog kurarak geliştirdi. Sokrates'den daha sonra doğmuş olan bizler, geçmiş zamanların insan doğasının özelliklerini en iyi anlamış büyük düşünürleriyle benzer bir diyalog yürütebiliriz. Ya da Rousseau ve sayısız yazar ve sanatçının yaptığı gibi, insanın hakiki itici güçlerini anlayabilmek için, kendi ruhumuzu araştırabiliriz. Özel yansıtma, Descar-tes'in dediği gibi, "açık ve net düşüncelerde ifade edildiğinde, matematikte ve daha az olarak doğa bilimlerinde hakikat üzerine özneler

arası bir görüş birliğine yol açabilir. Kimse bir diferansiyal denklemin çözümünü pazar yerinde aramaz, bir matematikçiye gider ve onun çözümünü başka matematikçilere doğrulatabilir. Ama insana ilişkin şeyler aleminde "açık ve net düşünceler" yoktur. Ne insanın doğası, ne adalet ve insanın tatmin olması sorunu, ne de bu sorunların yanıtına dayalı en iyi hükümet biçimi üzerine bir görüş birliği yoktur. Bireyler, bu sorulara ilişkin "açık ve net düşüncelere"e sahip olduklarına inanabilir, ama aynı şeyi deliler de sanabilir ve normal ile deli arasında ayrım yapmak her zaman kolay değildir. Belli bir filozofun bir grup genci kendi görüşünün "kanıtları"

konusunda ikna etmiş olması, belki onun deli olmadığını gösterebilir, ama bu yandaşlarını bir tür aristokratik bir önyargıya hedef olmaktan koruyamaz. Bak: Alexandre Kojeve, "Tyranny and Wisdom", Strauss (1963) içinde, s.

'164.165.

,8. Kojeve'e yazdığı, 22 ağustos 1948 tarihli bir mektupta, Leo Strauss, Kojeve'in Hegel'ci sistemi çerçevesinde bile bir doğa felsefesinin "vaz geçilmez" olduğuna işaret eder. Şu soruyu yöneltir: "Yoksa tarihsel sürecin biricikliği... nasıl açıklanab'i-437

lir? Tarihsel süreç ancak, sonsuz bir zamanda sonlu bir süreye sahip yalnızca bir 'dünya' var olabilirse, kaçınılmaz olarak biricik olabilir... ayrıca bu geçici, sonlu, biricik dünya niçin tarihsel sürecin tamamen ya da kısmen tekrarlanmasına yol açan felaketlere (her yüz milyon yılda bir) hedef olmam? Bu-, rada ancak teleolojik bir doğa konsepti çare olabilir.' Bak: Leo Strauss, On Tyranny, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş

baskı, Victor Gourevitch ve Michael S. Roth (yay.), (New York 1991), s. 237. Ayrıca Bak: Michael Roth, Knouıing and ¦ History: Appropriations ofHegel in Ttventieth Century France (Ithaca/N.Y. 1988), s. 126-127.

9- Kant (1963), s. 13-17. Kant doğayı insanın dışında duran ve gelişi güzel davranan bir etmen olarak ele alır.

Ama biz bunu, insan doğasının potansiyel olarak bütün insanların içinde bulunan, ama ancak toplumsal ve tarihsel karşılıklı etkileşimleri içinde

gerçekleşen bir yanının benzetmesi olarak anlayabiliriz.

13- Bölüm. Ölümüne Bir Saygınlık Mücadelesi

1. Hegel, Aklın Fenomenolojisi (New York 1967), s, 233.

2. . Kojeve (1947), s. 14.

3- Kojeve'in gerçek Hegel ile ilişkisi sorunu üzerine bak: Mîcha-el S. Roth, "A Problem of Recognition: Alexandre Kojeve and the end of History", History and Theory 24, no. 3 (1985), s. 293-306 ve Patrick Riley,

"Introduction to the Reading of Ale-xandre Kojeve", Political Theory 9, no. 1 (1981). s. 5-48. Kojeve'in, kabul görme mücadelesi1 konusunda Hegel'i yorumlamasına ilişkin olarak bak: Roth (1988), s. 98-99 ve Smith (1989) s. 116-117.

Bunun için bak Smith (1989a), s. 115. Ayrıca bak. Steven Smith, "Hegel's Critique of Liberalisin", American Politicaı Science Revietv 80, no. 1 (Mart 1986), s. 121-139. David Riesman, Yalnız Kalabalık adıl kitabında, savaş sonrası Amerikan toplumunda sürünen konformizm olarak gördüğü ve 19. yüzyıl Amerikalıları'nın"içe dönüklüğü" ile karşılaştırdığı şeye işaret etmek için "dışa dönüklük" karamını kullan- • mıştı. Hegel'e göre, hiçbir insan gerçekten "içe dönük" olamaz; kişi, başka insanlarla etkileşim içinde olmadan ve onlar

¦tarafından kabul görmeden insan bile olamaz. Riesman'ın "içe dönüklük" olarak tarif ettiği şey, gerçekte bir tür üstü ör-4

5.

6.

438

tülü "dışa dönüklük" olabilir. Örneğin, aşırı dindar insanların görünürdeki kendine yeterliliği aslında ikinci dereceden bir "dışa dönüklüktür", çünkü dinsel standartları ve dindarlık nesnelerini yaratan insanın kendisidir.

7. Ayrıca bak: Friedrich Nietzsche, On the Genealogy ofMorals 2: 16 (New York 1967), s. 86.

8. İnsanların birbirleriyle düello etmesinin motiflerinin günümüzde çoğu kez anlaşılamamasına bir örnek olarak bak: John Müller, Retreat from Doomsday: The Obsolescence oj Majör War(New York 1989), s. 9-11.

9. Hobbes, Leviathan (Bobbs-Merrill 1958), s. 170.

10. Rousseau, bu formülasyonu Toplumsal Sözleşmede yapıyor: "Fimpulsion du seul appetit est esclavage."

Oeuvres comple-tes, c.3 (Paris 1964X s. 365. Rousseau, "özgürlük" sözcüğünü hem Hobbes, hem de Hegel'in anlamında kullanır. LHscours sur I'origine'âe, insanın doğa durumunda beslenme, seks, dinlenme ihtiyaçları gibi doğal, etkilerini izlemede özgür olduğunu söyler. Ama öte yandan yukarıdaki alıntı,

"metafizik" özgürlüğün tutku ve ihtiyaçlardan kurtulmayı gerektirdiğini düşündüğü izlenimini uyandırmaktadır. Rousseau'nun insan mükemmeliyetine ilişkin yaklaşımı, Hegel'in tarihsel süreci özgür insan yaratısı olarak anlamasına benzer.

11. Rousseau, Toplumsal Sözleşmenin ilk versiyonunda somut olarak şöyle der: "dans la constitution de I'homme I'action de I'âme sur ler corps est L'abyme de la philosophie." Rousseau (1964), c. 3, s. 296.

14. Bölüm. İlk İnsan

1. Hobbes (1958), s. 106.

2. Hobbes'un doğa durumunun tersine, "kanlı savaş", bir yerde belli bir tarihsel andaki (daha doğrusu, tarihin başındaki) durumu tasvir edecekti.

3. abc. Hobbes (1958), s. 106.

4. Hobbes, De Cive, önsöz, s. 100-101, Ayrıca bak: Melzer (1990), s. 121. .

5. Bak: Kojeve'in Leo Strauss'a 2 kasım 1936 tarihli mektubunda vardığı sonuç: "Hobbes çalışmanın değerini anlamıyor, o nedenle de mücadelenin "kibir" değerini küçümsüyor. Hegel'e göre, çalışan köle; 1.

Özgürlük fikrinin, 2. Bu fikrin mücadelede gerçekleşmesinin bilincine varır. Bu nedenle: "insan"

başlangıçta her zaman efendi ya da köledir; tarihin "sonundaki " "tam insan" ise hem efendi, hem köledir

"yani hem her ikisi, hem de hiçbiri". "Kibir"ini ancak bu tatmin eder. Kaynak: Leo Strauss (199D, s. 233.

6. Hobbes ile Hegel'in karşılaştırılması için bak: Leo Strauss, The Political Philosophy ofHobbes (Chigaco 1952), s. 57-58. Burada bir dipnotta, "Alexandre Kojevnikoff ile yazar, Hegel ile Hobbes arasındaki ilişkinin ayrıntılı bir araştırmasını yapmaya niyetlidir" denilmesine rağmen, ne yazık ki, bu proje hiçbir zaman tamamlanamamıştır.

7. Hobbes'a göre, "İnsanın kendi güç ve yeteneğinden kaynaklanan sevinç, gurur (glory) olarak adlandırılan yüksek ruhsal duygudur. Temelinde geçmiş davranışların deneyimi yatıyorsa, bu aynı zamanda özgüven olur. Buna karşılık eğer başkalarının pohpohlamasına dayanıyorsa, ya da getireceği sonuçlar düşünülerek takınılıyorsa, o zaman buna böbürlenme (va-inglory-boş grur/ denir. Bu nitelendirme çok yerindedir, çünkü iyi temellendirilmiş özgüven eyleme yöneltir, salt güç varsayımı ise yöneltmez ve haklı olarak boş olarak adlandırılır." Hobbes (1958), s. 57.

8. Bak: Leo Strauss, Natural Right and History (Chigaco 1953),s. 187-188.

9. Hobbes evrensel insan eşitliği ilkesini Hristiyan olmayan bir temelde varsayan ilk filozoftu. O'na göre, insanlar birbirlerini öldürebilme yetenekleriyle temelde eşitti; Birisi fiziksel olarak daha zayıf olsa bile, tuzağa düşürerek ya da başkalarıyla birleşerek gene de ötekini öldürebilirdi. Modern liberal devletin ve liberal insan haklarının evrenselliği'o nedenle başlangıçta var sayılan ölüm korkusunun evrenselliği üzerine kurulmuştur.

10. Strauss, Hobbes'un başta aristokratik erdemi övdüğünü, ancak birincil ahlaki olgu olarak bunun yerine ölüm korkusunu geçirmesinin kariyerinin daha sonraki yıllarına rastladığını belirtir. Bak: Strauss (1952), 4.

Böl.

11. Bak: Strauss (1952), s. 13.

12. Sessiz onay anlayışı ilk bakışta sanıldığı kadar işitilmedik bir-şey değildir. Eski ve yerleşik liberal demokrasilerin yurttaşları, örneğin, seçimlerde liderler için oy kullanabilir, ama kendilerinden ülkenin temel anayasal düzenlemelerini onaylamaları genellikle hiçbir zaman istenmez. O zaman bunları gerçekten onayladıklarını nasıl bilebiliriz? Açık ki, gönüllü olarak ülkede yaşamaya devam etmelerinde ve mevcut politik siste-440

me katılmalarından ya da en azından bunu protesto etmemelerinden.

13. Hobbes'un kendini koruma hakkına, Locke bir başka temel hakkı, mülkiyet hakkını ekler. Mülkiyet hakkı kendini koruma ve sürdürme hakkının bir türevidir, çünkü birisinin yaşama hakkı varsa, o zaman gıda, giysi, ev, toprak vb. gibi yaşam araçlarına da hakkı vardı. Sivil toplumun kurulması yalnızca gururlu insanların birbirini öldürmesini önlemekle' kalmaz, aynı zamanda korumasına ve bunu barış içinde çoğaltmasına da olanak verir.

Doğal mülkiyetin konvansiyonel mülkiyete dönüşmesi, yani mülk sahipleri arasındaki bir toplumsal sözleşmeyle onaylan-, ması, insan yaşamında çok köklü bir dönüşüme yol açar. Çünkü Locke'a göre sivil toplum öncesinde insanın mülk hırsı ancak kendi tüketimi için kendi emeğiyle

biriktirebilecek-leriyle sınırlıydı. Ama sivil toplum, insan hırsının özgürleşmesinin önkoşulu olmuştur; insan yalnızca ihtiyacı olanı değil, istediğini her şeyi sınırsızca biriktirebilir. Çünkü Locke'a göre bütün değerlerin (bugün olsa ekonomik değerlerin derdik) kaynağı, doğadaki "neredeyse değersiz materyallerin" değerini yüzlerce kat artıran insan emeğidir. Servet birikiminin başkalarının zararına olabileceği doğa durumundan farklı olarak sivil toplumda , emeğin eşi görülmedik üretkenliği herkesin zenginleşmesine yol açtığı için, sınırsız zenginlik peşinde koşmak mümkündür ve buna izin verilir. Ama bunun için, sivil toplumun "çalışkan ve rasyonel" insanları "kavgacı ve dö-ğüş meraklısı" insanlar karşısında koruması gerekir. Bak: Loc-ke,Second Treatise of Government (Indianapolis 1952), s. 16-30; Abram N.Shulsky, "The Concept of Property in the History of Political Economy", James Nichols and Colin Wright (yay.),From Political Economy to Economics... and Back? (San Fransisco 1990) içinde, s. 15-34 ve Strauss (1953), s.235-246.

14. Klasik cumhuriyetçilik ve Amerikan demokrasisinin kumlusu üzerine literatüriin değerlendirme ve eleştirisi,için bak: Tho-mas Pangle, The Spirit of Modern Republicanism (Chigaco 1988), s. 28-39.

İ5. Bir çok ciddi Amerikan araştırmacısı Locke'un gurur ve kararlılığa sanıldığından daha fazla önem verdiğine işaret ediyor. Locke, kuşkusuz egemen ve saldırgan olanların gururunu azaltmaya onlara rasyonel özçıkarlarını izletmeye çalışır. Ama Nathan Tarçov, Locke'un Sorne Thoughts Concerning Educa-441

tiofiâa. insanları özgürlüklerinden gurur duymaya ve köleliği aşağılamaya özendirdiğini belirtir; buna göre, yaşam ve özgürlük, mülkiyeti koruma araçlarından çok. potansiyel olarak uğrunda yaşamın feda edilebileceği kendi başına amaçlar haline gelir. O nedenle özgür bir insanın özgür bir ülkedeki yurtseverliği rahat bir varlık sürdürme arzusuyla birlikte var olabilir. Amerika'da bu tarihsel olarak böyle olmuş

gözüküyor.

Tıpkı Madison ve Hamilton'da olduğu gibi, Locke'daki kabul görmeyi vurgulayan- yanın da çoğu kez dikkatlerden kaçmış olmasına rağmen, bence Locke, gurur karşısında varlık sürdürmeden yana yaptığı tercihle, o

büyük ahlaki ayrımda öbür yanda kalmaktadır. Eğitim üzerine yapıtı dikkatlice okunduğunda gururlu bir Locke belirginleşiyor olmakla birlikte, bunun Second Treatisefda. varlık sürdürmeye tanıdığı önceliği haklı gösterip göstermediği açık değildir. Bak: Nathan Tar-çov, Locke's Education for Liberty (Chicago 1984), özellikle s. 5-8 ve 209-211; Tarcov. "The Spirit of Liberty and Early Amerikan Foreign Policy", Zuckert (1988) içinde, s 136-148. Ayrıca bak: Pangle (1988), s. 194,227 ve Harvey C. Mansfiled, Taming the Prince. The Ambivalence of Modern Execıitive Potver (New York 1989X s. 204-211.

16. Kapitalizm ile aile yaşamının potansiyel bağdaşmazlığı tartışması ile ilgili olarak bak: Joseph Schumpeter, Capitalism, So-cialism, and Democracy (New York 1950), s. 157-160.

15. Bölüm. Bulgaristan'da Bir Tatil

1. Eflatun, Devlet 386c, Homer'in Cüsselinden (XI, 489-491) alıntı.

2. Thymos ya da kabul görme olgusu üzerine Batı felsefe geleneğinde, bu gelenek açısından taşıdığı büyük öneme rağmen, çok az sistematik araştırma vardır. Bu yolda bir deneme için bak: Catherine Zuckert (yay.), Understanding the Politi-cal Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Ni-etzsche (New Haven/Conn. 1988). Ayrıca bak: Platon'un Devletinin çevirisi için yazdığı yorumda Allan Bloom'un thymos tartışması, (New York 1968), s. 355-357 ve 375-379. '

3. Thymos "yürek" ya da "yüreklilik" olarak da çevrilebilirdi.

4. Thymos'un Eflatun'daki anlamı için ayrıca bak: Catherine Zuckert, "On the Role of Spiritedness in Politics" ve Mary P.

Nicholas, "Spiritedness and Philosophy in Plato's Republid', Zuckert (1988) içinde.

5. Ruhun üç yanı üzerine tartışma Devletde yer alır (435c-44lc). Thymos'A ilişkin ilk tartışma II. Kitap'dadır (375a-375e. Ayrıca bak: 4lla-411e, 44le, 442e, 456a,. 465a, 467e, 536c, 547e, 548c, 550b, 553e-553d, 572a, 580d, 581a, 586c-586d, 590d, 606d. İnsan doğasının bu şekilde çok yanlı

karakterize edilmesi Eflatun'dan sonra da sürmüş ve ciddi olarak ilk kez Rousseau tarafından tartışılmıştır. Bak: Melzer (1990), s. 65-68, 69.

. 6. agy. 439e-440a.

7. Hobbes'da thymos ya da gurura görece az değer biçilmesi, O'nun hiç de yeterli olmayan öfke tanımından da bellidir. Buna göre, öfke, "aniden ortaya çıkan cesarettir.

Cesaret ise, "direnerek bu zararı önleyebilme umuduyla bağlı korkü'dut. Korku da, "bir nesnenin vereceği bir zarar beklentisiyle bağlı nefret'tii. Höbbes'un tersine, cesaretin korkudan çıktığı ve öfkenin, umut ve korku mekanizmasıyla hiçbir ilgisi olmayan tamamen bağımsız bir tutku olduğu düşünülür.

8. İnsanın kendine öfke duyması utançla aynı şeydir, ve aynı şekilde Leontius için kendinden utanç duyduğu da söylenebilirdi.

9. agy. 440c-440d.

10. abc. Havel vd. (1985), s. 27-28.

11. agy. s. 38.

12. Bununla ilgiji olarak, Havel'in "Güçsüzlerin Gücü"nde sık sık onur ve alçalmaya atıfta bulunmasının yanı sıra, ulusa ilk Yeni Yıl Mesajı'na da bakınız. Orada şöyle diyor: "kendisine emekçilerin devleti diyen bir devlet emekçileri alçaltıyor... Kendini beğenmiş ve hoşgörüsüz bir ideolojiyle silahlanmış olan eski rejim, insanı bir üretim gücüne, doğayı da bir üretim aracına indirgeyerek aşağılıyordu... Artık hiçbir şeye inanmaz görünen, itaatkâr, alçalmış, kuşkucu Çekoslovak halkının, totaliter rejimi bir kaç haftada ahlaki bakımdan tamamen kusursuz ve barışçı bir şekilde devirecek muazzam gücü kendinde bulması, dünyanın her tarafındaki insanlar için bir sürpriz oldu." Abç. Bak: Foreign Broadcast Information Service FBIS-EEU-90-001, 2 Ocak 1990, s. 9-10.

13. Amerikan aksanlı ünlü Sovyet televizyon gazetecisi Wladimir Posner, günah çıkartan bir biyografi yazdı; burada Brejnev döneminde Sovyet

gazeteciliğinin tepesine yükselirken yaptığı ahlaki tercihleri haklı göstermeye çalışıyor. Kendinden ne

ölçüde ödün vermeye zorlandığını anlatıp, sonra da Sovyet sisteminin kötü doğası koşullarında böylesi tercihler yaptığı için kendisinin nasıl suçlanabileceğim soran Posner, okuyucularına (ve belki de kendine) karşı hiç de dürüst sayılmaz. Ahlaki alçalmanın böyle rutin bir şekilde kabul edilmesi; bizzat bu durum, Havel'in totalitarizm sonrası komünizmin kaçınılmaz bir sonucu olarak gördüğü thymotik yaşam alçalmasının bir parçasıdır. Bak: Posner, Parting ıvith Illusions (New York 1989).

16. Bölüm. Kırmızı Yanaklı Hayvan

1. Bak: The Life and Works of Abraham Lincoln (New York 1940.), s. 842.

2. İstenirse kabul görme arzusu yemek ya da içmek gibi bir ihtiyaç olarak görülebilir, ama bu durumda nesnesi maddi değil idealdir. Thytnos ile arzu arasındaki sıkı ilişki Yunanca'da arzu anlamına gelen epithymia sözcüğünde de belirgindir.

3. Abç. Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments (Indiana-polis 1982), s. 50-51. Adam Smith'in bu yanlarını görmede bana yardımcı olan Adam Shulşky ve Charles Griswold, Jr'a teşekkür borçluyum. Ayrıca bak: Albert O. Hirschmann, The Passions and the Interests (Princeton 1977), s. 107-108.

4. Rousseau, doğal ihtiyaçların görece az olduğu ve özel mülkiyet isteğinin tamamen insanın amour-propre ya da kibirin-den, yani kendisini başkalarıyla karşılaştırma eğiliminden doğduğu konusunda burada Adam Smith ile aynı görüşte olurdu. Ayrıldıkları nokta, kuşkusuz, Smith'in "kişinin durumunu iyileştirmesi"

dediği şeyin ahlâki bakımdan kabul edilebilirliği konusu olurdu.

5. Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the French Revo-lution (Garden City/N.Y. 1955). Özellikle bak: III. Kısım, 4-6. Bölüm.

6. Bu olguyla ilgili ampirik veriler için bak: Huntington (1968). s. 40-47.

7. Ne var ki, Lincoln'un adil bir Tanrı inancına atıfta bulunması, büyük thymotik kendini aşma eylemlerinin Tanrı inancıyla desteklenmesinin gerekli olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

8. Yandaş ve karşıtları eğitim durumuna, gelir düzeyine, kırda ya da kentte yaşamalarına göre gruplaşma eğiliminde olduğu

için, kürtaj konusunun ekonomik ya da sosyolojik bir yanı vardır, ama tartışmanın özü ekonomik değil haklara ilişkindir.

9. Romanya örneği biraz karışıktır, çünkü Timisoara'daki gösterilerin tamamen kendiliğinden olmadığını ve başkaldırının önceden askerler tarafından planlandığını gösteren kanıtlar vardır.

10. Örneğin bak: "East German VIP's Now under Attack for Li-ving High Off Party Privileges", Wall Street Journal (22 Kasım 1989), s.A6.

.17. Bölüm. Thymos'un Yükselişi ve Düşüşü

1. Nietzsche, Tıvilight of the Idols and the Antichrist (London 1968a), s. 23.

2. Bak: bu konuya ilişkin John Didion'un kısa ama mükemmel makalesi, "On Self-Respect", Didion, Slouching Toıvards Bethlehem (New York 1968), s. 142-148.

3. Aristo, thymoix\ "ruh büyüklüğü" (megalopsychia) ya da gönül yüceliği başlığı altında tartışır; bu, O'na göre merkezi insan erdemidir. Büyük ruhlu insan, dış iyiliklerin en büyüğü olan onuru "çok talep eder ve çok hakeder" ve böyle yaparak, bir yanda (çok talep eden ve az hakeden) kibirli ve karşı yanda (az talep eden ama çok hakeden) küçük ruh arasında bir orta yol izler.

Ruhun büyüklüğü bütün öteki erdemleri (örneğin cesaret, uyum, ılımlılık, hakikat sevgisi vb.) kapsar ve kalokagathia ("centilmenlik" ya da "ahlaki soyluluk" olarak çevrilebilir) gerektirir. Büyük ruhlu insan, başka bir

deyişle, en büyük erdeme sahip olarak en büyük kabul görmeyi talep eder. Aristo'nun büyük ruhlu insanın, bağımsız olmak daha iyi olduğu için (autarkous gar malon) "güzel ama yararsız şeyler"e sahip olmaktan hoşlandığını söylemesi ilginçtir. Thymotik ruhun yararsız şeyler arzulaması, onu fiziksel yaşamını riske atmaya yönelten aynı itkiden kaynaklanır. Aristo, Nicomachean Ethics II 7-9, IV 3- Kabul görme arzusunun yada onurun onaylanması, Yunan ve Hristiyan ahlakı arasındaki en önemli ¦ farklardan birisidir.

4. Sokrâtes'e göre, adil bir kenti tamamlamak için thymos yeterli değildir; bunun için ayrıca ruhun üçüncü yanı, filozof kral biçimindeki akıl ya da bilgelik gereklidir.

5. Örneğin bak: Devlet 375b-376b. Thymoû\xn çoğu kez aklın

düşmanından çok onun bir müttefiği olduğunu söylerken, Sokrates gerçekte Adeimantus'u büyük ölçüde yanıltır.

6. Geçmişte megalothymia'ya verilen çok farklı ahlaki anlamlan hatırlamak için Clausewitz'den aşağıdaki bölümü okuyabilirsiniz:

Mücadelenin sıcak ateşleri içinde insanın göğsünü doldu-ranbütün muazzam duygular içinde, itiraf etmeliyiz ki, hiçbiri ruhun şan (Ruhm) ve şerefe (Ehre) susamışlığı kadat güçlü ve sürekli değildir, ve ne yazık ki, Alman dili çok büyük bir haksızlık ederek, iki onursuz yajj. ekle, onları şerej hırsı (Ehrgeiz) ve şöhret tutkusu (Rııhmsucht) olarak aşağılamaktadır.

Kuşkusuz bu gururlu özlemin kötüye kullanılması tam da savaşta insan ırkına karşı en korkunç haksızlıkları ortaya çıkarmıştır; ama kökenleri bakımından bunlar insan doğasının en soylu duygulan sayılmalıdır, ve savaşta bedene ruh veren gerçek yaşam nefesi bunlardır. Ne kadar genel olurlarsa olsunlar ya da, bazıları ne kadar yüksek görünürse görünsün, bütün öteki duygular; yurt sevgisi, fikir fanatizmi, intikam, her türlü coşku, hiçbiri şan ve şeref arzusunu gereksiz kılamaz.

Cari von -Clausewitz, On War (Princeton 1976), s. 105. Bunun için Alvin Bernstein'a teşekkür ederim.

7. Şöhret arayışı Hristiyanlık'ın alçakgönüllülük erdemiyle kuşkusuz bağdaşmaz. Albert O. Hirschmann, The Passions ana the Interests (Princeton/N.J. 1977), s. 9-11.

8. Özellikle Prens'in 15. Bölüm'üne bakınız. Machiavelli'in bu . genel yorumu, "büyük Colombus" ile ilgili olarak bak: Strauss (1953), s. 177-179 ve Strauss'un Machiavelli ile ilgili bölümü, Leo Strauss ve Joseph Cropsey (yay.), History of Political Philosophy, ikinci baskı (Chicago 1972) içinde, s. 271-292.

9. Discourses I. Kitap, 43. Bölüm'ün başlığı: "Yalnızca kendi ünleri için savaşanlar iyi ve sadık askerlerdir."

Bak: Niccolo Machiavelli, The Prince and the Discourses (New York 1950),

, s. 226,227. Ayrıca bak: Michael Doyle, "Liberalisin and World Politics", American Political Science Revieu) 80, no. 4 (Aralık 1986), s. 1151-1169 ve Mansfield (1989), s. 137, 239.

10. Mansfield (1989), s. 129, 146.

11. Bak: Harvey C. Mansfield, Jr., "Machiavelli and the Modern Executive", Zuckert (1988) içinde, s. 107.

¦

12. Hirschman (1977), thymos kavramının erken modern düşüncede nasıl önemsizleştirildiğini ayrıntılı bir şekilde ortaya

koymaktadır.

13. Yapıtı, Hobbes ve Locke'un liberalizmine karşı ilk büyük saldırıyı oluşturan Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncesinde de, kabul görme arzusu merkezi bir yer tutar. Hobbes ve Locke'un liberalizmine karşı ilk büyük

saldırıyı oluşturan Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncesinde de, kabul görme arzusu merkezi bir yer tutar. Hobbes ve Locke'un geliştirdiği sivil toplum vizyonuna kesinlik olarak karşı çıkmakla birlikte, Rousseau kabul görme arzusunun insanın sosyal yaşamındaki kötülüğün temel nedeni olduğu konusunda onlarla görüş birliği içindedir. Rousseau'nun kabul görme arzusu için kullandığı terim "amour-propre" ya da kibirdi ("kendine tutkunluk"); buna karşılık "amour de sof (ya da kendini sevmek") ise, uygarlık tarafından yozlaştırılmadan önceki doğal insanı karakterize ediyordu. Amour de soi, insanın yemek, dinlenmek ve seks gibi doğal ihtiyaçlarının karşılanmasıyla bağlıydı; bencil bir tutkuydu ama özünde zararsızdı, çünkü Rousseau'ya göre insan doğa durumunda yalnız ve barışçı bir yaşam sürdürüyordu. Buna karşılık amour-propre, insanın toplum içine girmesi ve kendini başkalarıyla karşılaştırmaya başlamasıyla insanlığın tarihsel gelişmesi içinde ortaya çıkmıştı. İnsanın kendi değerini başkalarınınkiyle karşılaştırması süreci, Rousseau'ya göre insan eşitsizliğinin, uygar insanın kötülüğünün ve mutsuzluğunun temel kaynağıydı; özel mülkiyetin ve bundan türeyen bütün sosyal eşitsizliklerin kökeninde bu yatıyordu.

Rousseau'nun çözümü, Hobbes ve Locke gibi, insanın iradi özdeğerlendirmesini mahkum etmek değildi.

Eflatun'u izleyerek Rousseau, thymos'u bir şekilde demokratik ve eşitlikçi bir cumhuriyette kamu yönelimli bir yurttaşlığın temeli yapmaya çalıştı. Toplumsal Sözleşmemde tanımlandığı gibi, meşru hükümetin amacı mülkiyet haklarım ve özel ekonomik çıkarları korumak değil, doğal özgürlüğün toplumsal bir analogu-nu, volontegeneral'ya da genel iradeyi yaratmaktı. İnsan doğal özgürlüğüne ancak, Locke'un istediği gibi. para yapacak ya da mülk sahibi olacak şekilde devlet tarafından yalnız bırakıldığında değil, küçük ve kaynaşmış

bir demokrasinin kamu yaşamına aktif olarak katıldığında yeniden kavuşabilirdi. Cumhuriyetin yurttaşlarının bireysel iradelerinden oluşan genel irade, kendi başına karar verme ve kendini kanıtlama özgürlüğünde tatmin bulan, dev thymotik bir bireye benzetilebilirdi. Bak: Jean-Jacques Rousseau, Oeuvres completes, 447

(Prais 1964), c. 3, s. 364-365. İnsanın toplum içine girmesi ve bunun sonucunda başkalarına bağımlı hale gelmesinin ruhunda yarattığı uyumsuzlukla ilgili olarak bak: Arthur Melzer, The Natural Goodness of Man (Chicago 1990), s. 70-71.

14. Elbette bu ahlaki ticaret Japonya'da sorunsuz gelişmiyor. Aristokratik ahlak orduda varlığını sürdürüyor.

Sonunda ABD ile Pasifik Savaşı'na yol açan emperyalist patlama, geleneksel thymotik sınıfın son hamlesi olarak görülebilir.

15. The Federalist Papers (New York 1961), s. 78.

16. agy., s. 78-79.

17. Federalist'in bu yorumu için bak: David Epstein, Tbe Politicaı ' Theory of the Federalist (Chicago 1984), s. 6, 68-81, 136-141,

193-197. Federalist'te ve daha birçok politik filozofta thymos'un önemine dikkatimi çeken David Epstein'a teşekkür borçluyum.

18. Federalist (196i), s. 437.

19. Bak: C. S. Lejvis, The Abolition of Man, or Reflections on edu-cation with special reference to the teaching ofEnglish in the upperforms of schools (Londra 1978), 1. Bölüm, s. 7-20.

20. Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra (New York 1954), "On the Thousand and One Goals", 1. Kitap, s.

170-171.

21. Nietzsche, On the Genealogy ofMorals, 2:8 (New York 1967), s. 70.

3.

18. Bölüm. Efendiler ve Uşaklar

Kojeve (1947), s. 26.

Buradaki "uzun vade" çok uzundur, efendi-uşak sosyal ilişkilerinin ilk ortaya çıkmasından Fransız Devrimi'ne kadar geçen binlerce yılı kapsamaktadır. Kojeve (ya da Hegel) kölelerden (ya da uşaklardan) söz ederken, yalnızca dar anlamda hukuken hayvan durumunda olan insanları değil, onurlan "tanınmayan" bütün insanları kasetnıektedir. Örneğin, devrim öncesi Fransa'daki hukuken özgür köylüler de buna dahildir.

Hegel'in Fenomenoloji'sindeki tarihsel süreç üzerine aşağıdaki oldukça yetersiz anlatım Kojeve'in yorumunu izlemektedir ve bu da yapay filozof Hegel-Kojeve'in yapıtına dahil edilebilir. Bu konuyla ilgili olarak bak: Roth (1988), s. 110-115 ve Smith (1,989a), s. 119-121.

Efendiler, kuşkusuz başka efendiler tarafından kabul görmek ister, ama süreç içinde bir dizi saygınlık savaşıyla bunları uşa-448

ğa çevirmeye çalışırlar. Rasyonal, karşılıklı kabul görme öncesinde, kişi ancak uşaklar tarafından kabul görebilir.

5. Kojeve, uşağın sonraki gelişmesi açısından ölüm korkusunun metafizik olarak gerekli olduğunu öne sürmektedir. Bu ona, ölümden kaçmayı değil, kendi hiçliğini, kalıcı bir kimliği olmayan ya da kimliği zaman içinde reddedilen bir yaratık olduğunu göstermektedir. Kojeve (1947), s. 175.

6. Kojeve uşak ile kendisi için çalışan bourgeois arasında ayrım yapar.

*1. Bu noktada Hegel ile Locke arasında çalışma sorununa ilişkin belli bir yakınlaşma saptayabiliriz. Her ikisi için de çalışma değenn birincil kaynağıydı; zenginliğin en büyük kaynağı, doğadaki "neredeyse değersiz

•materyaller" değil, insan emeğiydi. Gerek Locke, gerekse Hegel için çalışmanın hizmet ettiği doğal bir olumlu amaç yoktu. İnsanın doğal

ihtiyaçları görece azdı ve kolayca tatmin oluyordu. Locke'un, sınırsız miktarda altın ve gümüş biriktiren mülkiyet insanı, bu ihtiyaçlar için değil, yeni ihtiyaçların sürekli değişen ufkunu tatmin etmek için çalışıyordu. İnsan emeği bu anlamda yaratıcıydı, önüne sürekli yeni ve daha tutkulu ödevler koyuyordu. Kendisi için yeni ihtiyaçlar bulduğu için, insanın yaratıcılığı aynı zamanda kendisine yönelikti. Hegel gibi Locke'da da, doğa karşıtı belli bir eğilim vardır, insanların doğayı yönlendirme ve onu kendi amaçlarına uygun duruma getirme yeteneklerinde bir tatmin bulduğunu düşünür. O nedenle gerek Locke, gerekse Hegel'in doktrinleri, her ikisi de kapitalizm için, modern doğa biliminin ilerici gelişmesinin yarattığı ekonomik dünya için bir gerekçe işlevi görebilir. Ne var ki, Locke ile Hegel görünüşte küçük ama gene de önemli bir noktada ayrılırlar. Locke'a göre, çalışmanın amacı arzuyu tatmin etmekti. Bu arzular sabit değildi, sürekli değişiyor ve büyüyorlardi; değişmeyen özellikleri tatmin edilme isteğiydi.

Locke'a göre çalışma, yarattığı değerli nesnelere ulaşma uğruna girişilen özünde zevksiz bir etkinlikti.

Çalışmanın özgül amaçlarının doğal ilkeler temelinde önceden tanımlanması mümkün olmamakla birlikte -

bunun anlamı Locke'un doğa yasasının kişinin ayakkabı satıcısı mı, yoksa mikroçip tasarımcısı olarak mı çalışması gerektiği konusunda sessiz kalmasıdır-, gene de çalışmanın doğal bir temeli vardı. Çalışmak ve sınırsız mülk biriktirmek, ölümün teröründen kaçma araçlarıydı. Ölüm korkusu, insanların emekleriyle uzaklaşmaya uğraştığı bir negatif kutup gibiydi. Doğal ihtiyaçlarının ge-449

rektirdiğinden çok daha fazlasına sahip zengin bir insanın tutkulu bir şekilde servet biriktirmeye devam etmesinin nedeni de, son tahlilde kötü günler ve doğal durumu olan yoksulluğun geri dönmesi olasılığına karşı önlem alma içgüdüsüy-dü.

8. Bu noktayla ilgili olarak bak: Smith (1989a), s. 120 ve Avineri (1972), s. 88-90.

9. Bak:. Kojeve, Strauss (1963) içinde, s. 183.

19. Bölüm. Evrensel ve Homojen Devlet

1. Bu cümle Hegel'de, "Devlet, Tann'nın yeryüzündeki gidişidir" ya da "Devletin olması gereken, Tann'nın yeryüzündeki yoludur" gibi birkaç biçimde vardır. Hukuk Felsefesi, 258. paragrafa ek'den alınmıştır.

2. Bunu, milliyetçiliğin Ernest Gellner'deki tanımıyla karşılaştırın: "Bir duygu ya da bir hareket olarak milliyetçilik, en iyi bu ilkelere [politik ve ulusal birimin özdeş olması gerektiğine] göre tanımlanabilir.

Milliyetçi duygu, bu ilkenin çiğnen-mesinin doğurduğu öfke ya da uygulanmasının getirdiği tatmin duygusudur. Milliyetçi bir hareket, bu tür bir duygunun yol açtığı harekettir." Nations and Nationalism (Ithaca/N.Y. 1983), s. 1.

3. Aynı görüş Gellnef (1983)'de de var. s. 7 '

20. Bölüm. Soğuk Canavarların En Soğuğu

1. The Portable Nietzsche (New York 1954), s. 160-161.

2. Elbette, Kojeve'in de belirttiği gibi, Hristiyanlık'ın ebedi yaşam inancında da belli bir arzu öğesi vardır.

Bir Hristiyaft'ın inayet arzusu varlığını koruma doğal içgüdüsünden daha yüksek bir motif olamaz. Ebedi hayat, ölüm korkusuyla hareket eden insanın nihai arzusunun gerçekleşmesidir.

3. Daha önce de belirtildiği gibi, görünüşte toprak ya da ulusal servet gibi maddi nesnelerin söz konusu olduğu birçok çatışma, fatih açısından üstü örtülü bir kabul görme mücadelesidir.

4. Bu terimler, modern liberal demokrasiyi olanaklı kılan "değerleri" tanımlamaya çalışan modern toplum bilimlerinden

çıkmaktadır. Örneğin, Daniel Lerner'e göre, "Belirgin empatik yetenek ancak sanayileşmiş, kentleşmiş, eğitimli ve katılımcı modern toplumlarda

kişisel bir özellik haline gelir." (Lerner 1958), s. 50. İlk kez Edward Shils tarafından kullanılan "sivil kültür" terimi, "ne geleneksel, ne de modern olan ama her ikisinden de yararlanan üçüncü bir kültür; iletişim ve ikna üzerine kurulu çoğulcu bir kültür, bir mutabakat ve çeşitlilik kültürü, değişime izin veren ama onu ılımlılaştıran bir kültür" olarak tanımlanıyor. Gabriel G. Almond ve Sidney Verba, The Civic Culture (Boston 1963), s. 8.

5. Hoşgörülülük erdeminin modern Amerika'daki merkezi yerine ilişkin olarak bak: Allan Bloom, The Closing of the Atneri-canMind(New York 1988), özellikle 1. Bölüm. Buna eşdü-şen kusur olan hoşgörüsüzlük ise, günümüzde ihtiras, hırs vb. gibi geleneksel kusurlardan çok daha kabul edilmez sayılmaktadır.

6. Bak: Diamond-Lipz-Lipset'in Democracy in Developing Co-untries (Boulder/Colo. 1988a) dizisindeki her bir cildin başındaki demokrasinin önkoşullarına ilişkin genel tartışma, özellikle 4. ciltteki Latin Amerika üzerine tartışma (1988b), s. 2-52. Ayrıca bak: Demokrasinin önkoşullarına ilişkin Hun-tington (1984)'deki tartışma, s. 198-209-7. Ulusal birlik, Dankwart Rustow'a göre demokrasi için tek gerçek önkoşuldur. "Transitions to Democracy", Comparati-vePoliticsl (Nisan 1970), s. 337-363.

8. Samuel Huntington, şu andaki "üçüncü dalga" demokratikleşmede çok sayıda katolik ülkenin yer almasının, bunu bir yerde, Katolik bilincin 1960'larda daha demokratik ve eşitlikçi bir yönde değişmiş

olmasıyla bağlı. Katolik bir olgu haline getirdiğini söylemektedir.

Bu görüşte bir doğru payı olmakla birlikte, Katolik bilincin niçin değişmiş olduğu sorusunu atlamaktadır.

Gerçekten de, Katolik doktrinde onu demokratik politikaya yöneltecek içsel birşey yoktur. Tersine geleneksel görüş, Katolik Kilisesi'nin otoriter ve hiyerarşik yapısının onu otoriter politikayı tercih etmeye yönelttiği yolundadır. Katolik bilinçteki değişimin başlıca nedenleri şunlar olabilir: 1) Demokratik fikirlerin genel meşruiyetinin Katolik düşünceyi etkilemesi (yani bundan türemesi değil); 2) 1960'larda birçok Katolik ülkede sosyoekonomik gelişme düzeylerinin yükselmesi; ve 3) Katolik Kilisesi'nin

Martin Luther'i izleyerek 400 yıl sonra "dünyevileş- • mesi". Bak: Samuel Huntington, "Religion and the Third Wa-451

İli

%

ve", The National Interest no. 24 (1991 Yazı) s. 29-42.

9. Devletin laikleşmesinden sonra Türkiye'nin bile demokratik bir düzeni sürdürmede problemleri oldu.

Freedom House, 1984'de Müslüman çoğunluğa sahip 36 ülkeden 21'ini "özgür değil", 15'ini de "kısmen özgür" olarak değerlendirirken, hiçbiri için "özgür" nitelendirmesini yapmadı.

10. Costa Rica tartışması için bak: Harrison (1985), s. 48-54.

11. Bu görüş en belirgin şekilde Barrington Moore tarafından savunuldu, Social Origins of Dictatorship and Democracy (Boston 1966).

12. Bu teze ilişkin, onun açıklayıcı yeteneğini sınırlayan birçok sorun vardır. Örneğin, İsveç gibi birçok merkezi monarşi daha sonra son derece istikrarlı liberal demokrasilere dönüştü.

» Bazı yazarlar feodalizmin demokratikleşmenin önünde bir engel olabileceği kadar bunu destekleyebileceğini de belirtiyor. Kuzey ve Güney Amerika'nın deneyimleri arasındaki en önemli fark burada görülüyor. Bak: Huntington (1984), s. 203.

• ¦ ¦ ' '¦

13. Fransızlar, merkeziyetçilik alışkanlığından kendilerini kurtarmak için geçmişte, eğitim gibi bazı alanlarda seçilmiş yerel organlara yetki aktarimını da içeren, birçok girişimde bulundular. Yakın geçmişte hem muhafazakâr, hem de sosyalist hükümetler bunu yaptı. Bu adem-i merkeziyetçi çabaların nihai başarısını zaman gösterecek.

14. Ulusal kimlikten başlayan, sonra etkili demokratik kurumlara geçen ve en sonunda da geniş katılıma ulaşan bir sırayı Ro-bert Dahi de savunmaktadır. Bak: Polyarchy: Participation and Opposition (New Haven 1971), s. 36. Ayrıca bak: Eric Nordlinger, "Political Development: Times Sequences and Râtes of Change", World Politics 20 (1968), s. 494-530 ve Le-onard Binder vd., Crises and Sequences in Political Develop-ment (Princeton 1971).

15. Örneğin, Şili'de 1970'lerde demokrasinin çökmesi, eğer bu ülkede başkanlık sistemi değil de parlamenter bir sistem olsaydı önlenebilirdi, bu durumda hükümetin istifasıyla ülkenin bütün kurumsal yapısını bozmadan koalisyonların yeni bir yer alımına geçilebilirdi. Başkanlık sistemine karşı parlamenter sistem konusunda bak: Juan Linz, "The Perils of Presiden-tialism", Journal of Democracy 1, no. 1 (1990

Yazı), s. 51-69.

16. Bak: Juan Linz, The Breakdouın of Democratic Regimes: Cri-sis, Breakdoum, andReeauilibriation (Baltimore 1978).

17. Bu genel sorunla ilgili olarak bak: Diamond vd. (1988b), s.

19-27. Akademik karşılaştırmalı politika araştırmaları İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar anayasa hukuku ve hukuk doktrinleri üzerinde yoğunlaşmıştı. Kıta Avrupası sosyolojisinin etkisiyle savaş sonrası dönemdeki

"modernizasyon teorisi", demokrasinin kaynağını ve başarısını açıklamada hukuk ve politikayı ihmal ederek neredeyse tamamen temeldeki ekonomik, kültürel ve sosyal faktörlere yöneldi. Son yirmi yıl içinde, Juan Linz'in Yale Üniversitesi'deki araştırmalarıyla da bağlı olarak, eski bakış açısına bir bakıma bir geri dönüş

oldu. Ekonomik ve kültürel faktörlerin önemini yadsımadan, Linz ve arkadaşları politikanın özerkliğini ve önemini gereğince vurguladılar ve politika ile politika altı alan arasında daha iyi bir denge kurdular.

18. Weber'e göre, Batı'da özgürlüğün varlığının nedeni, Batılı kentin bağımsız savaşçılardan oluşan bir özsavunma örgütlenmesine dayalı olması ve Batılı dinlerin (Yahudilik ve sonra da Hristiyanlık) sınıf ilişkilerini sihir ve batıl inançtan temizlemiş olmasıydı. Orta Çağ kentinin özgür ve görece eşitlikçi sosyal ilişkileri, ancak lonca sistemi gibi özgül Orta Çağ buluşlarıyla açıklanabilir. Bak: Max Weber, General Economic HistoryQiew Brunswick/NJ. 1981), s. 315-337.

1-9- Gorbaçov'un ilk tur reformlarının sonunda Sovyetler Birliği'n-de kalıcı demokratik kurumların oluşup oluşamayacağı kesinlikle belli olmamakla birlikte, bu kurumların bir sonraki kuşakta kök salmasının önünde hiçbir mutlak kültürel engel yoktur. Eğitim düzeyi, kentleşme, ekonomik gelişme gibi faktörler açısından Ruslar, Hindistan ve Costa Rica gibi başarılı bir şekilde demokratikleşmiş Üçüncü Dünya ülkelerine oranla gerçekte daha avantajlıdır. Aslında, bir halkın derin kültürel nedenlerden demokratikleşemeyeceği inancının kendisi demokratikleşme önünde önemli bir engel olmaktadır. Rus seçkinlerindeki belli bir Rusofobi, Sovyet yurttaşlarının kendi geleceklerini kontrollerine alma yeteneği konusunda derin bir karamsarlık ve güçlü bir devlet otoritesinin kaçınılmazlığına ilişkin bir kadercilik; bütün bunlar bir noktada kendi kendini doğrulayan öngörüler haline gelmektedir.

21. Bölüm. Çalışmanın Kökeni Olarak Thymos

1. Kojeve (1947), s. 9.

2. Bak: II. Kısım, "Videonun Zaferi".

3. Bak: Thomas Sowell, The Economics and Politics ofRace: An International'J'erspective (New York 1983) ve Sowell, "Three Black Histories", Wilson Quarterly (1979 Yazı), s. 96-106.

4. R. V. Jones, The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939-1945'(New York 1978), s. 199, 229-230.

5. Çalışmanın özünde zevkli birşey olmadığı görüşü Yahudi-Hristiyan geleneğinde derin köklere sahiptir.

İbrani İnci-

, li'ndeki Yaratılış öyküsünde, çalışarak dünyayı yaratan Tan-rı'nın imajıyla çalışılır. Ama çalışma aynı zamanda Tanrı'nın inayetini yitirmiş insanın lanetlenmesidir. "Ebedi hayaf'ın içeriği, çalışma değil, "ebedi dinlenme"dir. Bak: Jaroslav Pelikan, "Commandment of Curse: The Paradox of Work in the Ju-deo-Christian Tradition", Pelikan vd,, Comparative Work Et-hics: Judeo Christian, Islamic and Eastern (Washington/D.C.

1985), içinde, s. 9, 19.

6. Bu görüşü, emeği yalnızca tüketim için yararlı şeyleri üretmede bir araç olarak gören Locke da onaylardı.

7. Modern bir iktisatçı böylesi bir bireyin davranışını, "fayda"nın insanların gerçekten izlediği herhangi bir amacı kapsayan saf biçimsel bir tanımıyla açıklamaya çalışırdı. Yani buna göre, modern bir işkoliğin çalışmasından "psikolojik bir yarar" sağladığı söylenebilir, tıpkı Weber'in çilekeş Protestan girişimcisinin ebedi kurtuluş umudundan "psikolojik bir fayda" sağladığının söylenebileceği gibi. Para arzusu, boş zaman, kabul görme ya da ebedi kurtuluş gibi çok çeşitli şeylerin biçimsel bir fayda başlığı altında toplanabilmesi, iktisat biliminin böylesi biçimsel tanımlamalarının insan davranışının ge'rçekten ilginç yanlarını açıklamaya ne kadar az elverişli olduğunu göstermektedir. Faydanın böylesi herşeyi kapsayan bir tanımı, teoriyi kurtarmakta, ama onun bütün açıklayıcı gücünü yok etmektedir.

"Fayda"nın geleneksel iktisadi tanımını bir kenara bırakmak ve kullanımını daha sınırlı ama daha sağduyulu bir anlamla kısıtlamak yerinde görünüyor: Fayda, öncelikle mülk edinme yoluyla insan arzusunu tatmin eden ya da insan acısına son veren herhangi bir şeydir. Böylelikle, saf thymotik bir tatmin için her gün etine acı veren bir çilekeşin bir "fayda azamileş-tirici" olduğu artık söylenemez.

8. Weber, Protestanlık ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi saptamış yazarlar arasında, 1880'lerde çok okunan bir iktisat elkitabı yazmış olan Belçikalı

Emile de Laveleye ile İngiliz Eleştirmen Matthew Arnold'u sayar.

Ötekiler Rus yazar Nikoloy Mel'gu-

454

nov, John Keats ve H. T. Buckle'dir. Weber'in tezinin öncel-leriyle ilgili olarak bak: Reinhold Bendix, "The Protestant Et-hic-Revisited", Comparative Studies in Society and History 9, no. 3 (Nisan 1967), s. 266-273.

9. Birçok Weber eleştirmeni, kapitalizmin reformasyon öncesinde de, örneğin Yahudi ya da İtalyan katolik topluluklarında ortaya çıktığına işaret etmiştir. Bazıları da, Weber'in tartıştığı puritanizmin ancak kapitalizmin yaygınlaşmasından sonra ortaya çıkmış, yozlaşmış bir puritanizm olduğunu, bunun kapitalizmin kaynağı değil ancak taşıyıcısı olabileceğini öne sürmüştür. Ayrıca, Protestan ve Katolik toplulukların performansları arasındaki görece farkları, protestanlığın her hangi olumlu bir katkısından çok, karşı reformasyonun yarattığı ekonomik rasyonalizmin getirdiği engellerle açıklamanın daha doğru olacağı görüşü vardır.

Weber'in tezini eleştiren literatür içinde şunlar sayılabilir: R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism (New York . 1962). Kember Fullerton, "Calvinism Capitalism", Harvard Theological Revietv 21 (1929), s. 163-191, Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches (New York 1950), Werner Sombart, The Quintessence of Capitalism (New York 1915) ve H. H. Robertson, Aspects of the Rise of Economic İndividualism (Cambridge 1933). Ayrıca Strauss (1953), 22. dipnot, s. 60-6l'deki Weber tartışmasına da bakınız. Strauss, reformasyondan önce rasyonel felsefi düşüncede bir devrim gerçekleştiğine işaret eder.

Bu, sınırsız maddi zenginlik biriktirmeyi gerekçelendirmiş ve böylece kapitalizmin meşruiyetinin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

10. Bak: Emilio Willems, "Culture Change and the Rise of Protes-tantism in Brazil and Chile", S. N.

Eisenstadt (yay.), The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative Vieıv (New York 1968) içinde, s.

184-208; Lawrence E. Harrison'un kültürün ilerleme üzerine etkisi konulu, 1992'de çıkacak kitabı; David Martin, Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America (Oxford 1990). Latin Amerika'daki günümüzdeki "kurtuluş teolojisi", sınırsız, rasyonel sermaye birikiminin meşru sayılmamasına katkıda bulunduğu ölçüde karşı reformasyonun mirasçısı olmaya hak kazanmıştır.

11. Weber, kapitalizm ruhunun bu kültürlerde niçin canlanmadığını açıklamak için, Çin ve Hindistan'daki dinler üzerine kitaplar yazmıştır. Bu, söz konusu kültürlerin dışarıdan ithal edilen kapitalizmi niçin desteklediği ya da engellediği soru-455

¦i

sundan biraz farklı bir noktadır. Bu son konuyla ilgili olarak bak: David Gellner, "Max Weber, Capitalism and the Religon of India" Sociology 16, no. 4 (Kasım 1982), s. 526-543.

12. Robert Bellah, Tokugaıva Religion (Boston 1957), s. 117-126.

13. agy. s. 133-161.

14. India: A Wounded Civilization (New York 1978), s. 187-188.

15. Myrdal yalnızca Hinduizm'den kaynaklanan düşünsel ataleti belirtmez. O'nun görüşüne göre, sadece Hindu dinindeki ineklerin öldürülmesine ilişkin yasak bile, ekonomik gelişmeyi belirleyici bir şekilde engellemiştir. Bu çok büyük nüfuslu ülkede neredeyse insanların yarısı kadar üretici olmayan inek yaşamaktadır. Gunnar Myrdal, Astan Dilemma: An Inquiry into the Poverty of Nations (New York 1968) c 1

s 89-91 95-96, 103.

16. Bu görüş için bak: Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism (New York 1976), s. 21. Ayrıca bak: Michael Rose, Retvorking

the Worth Ethic: Economic Values and So-cio-Cultural Politics (New York 1985), s. 53-68.

17. Bak: Rose (1985), s. 66; ayrıca David Cherrington, The Work Ethic: Working Values and Values that Work (New York 1980), s. 12-15, 73-18. Çalışma İstatistikleri Bürosu'na göre, Amerikan işgücünün tam gün çalışan kısmının yaklaşık yüzde 24'ü, 1989'da haftada 49 saat ya da daha fazla çalışıyordu, oysa aynı oran on yıl önce yüzde 18'di. Louis Harris'in bir araştırmasına göre, yetişkin Amerikalılar'ın haftalık boş saatlerinin sayısı, 1973'de 26,2 iken, 1987'de 16,6'ya düşmüştü. Veriler için bak: Peter T. Kil-born, "Tales From the Digital Treadmill", New York Times (3

Haziran 1990), s. 1, 3. Ayrıca bak: Leslie Berkman, "40-Hour Week İs Part Time for Those on the Fast Track", Los Angeles Times (22 Mart 1990), s. 8. Bu veriler için Doyle McManus'a teşekkür borçluyum.

19- İngiliz ve Japon işçiler arasındaki farklar için bak: Rose (1985), s. 84-85.

22. Bölüm. İsyan İmparatorlukları, Hürmet İmparatorlukları

1. Bu konunun ayrıntılı bir tartışması için bak: Roderick McFar-quhar, "The Post-Confucian Challenge", Economist, (9 Şubat 1980), s. 67-72; Lucien Pye, "The New Asian Capitalism: A'

Political Portrait", Peter Berger ve Hsinhuang Michael Hsiao (yay.), in Search of an East Asian Development Model (New Brunswick/N.J. 1988) içinde, s. 81-98 ve Pye (1985), s. 25-27, 33-34 ve 325-326.

2. Japonya'da birincil sosyal ilişkiler yaşıtlar arasındaki değil, sempaive kohai, üst ve alt arasındaki ilişkilerdir. Bu hem aile ve okul, hem de kişinin birincil bağının daha yaşlı bir şef olduğu şirket yaşamında geçerlidir. Bak: Chie Nakane, Japa-nese Society(Berkeley 1970), s. 26.

3. Örneğin, Locke'un hükümet üzerine First Treatisefı, aile modelinde patriyarkal politik otoriteyi savunmaya çalışan robert Filmer'e bir saldırıyla

başlar. Bak: Tarcov (1984) s. 9-22.

4. Bu bir rastlantı değildir; Locke Second Treatise'da. anababa otoritesinin belli biçimlerine karşı çocukların haklarını savunur.

5. Pye (1985), s. 72'de, Japon ailesinin Çin ailesinden kişisel onur ve aile bağlılığına yaptığı vurguyla ayrıldığını söyler. Böylece aile daha dışa dönük ve uyum sağlayıcı olmaktadır.

6. Kendi başına aile ekonomi için somut bir değer taşımaz gibi görünmektedir. Pakistan'da ve Ortadoğu'nun çeşitli ülkelerinde aile bağlan Doğu Asya'da olduğu kadar sıkıdır, ama bu, nepotizmi ve kabileye dayalı tercihleri özendirdiği için, çoğu kez ekonomik rasyonelleşmenin önünde bir engel oluşturmaktadır. Doğu Asya'da aile yalnızca geniş ailenin halen yaşayan üyelerinden ibaret değildir; uzun bir ölmüş atalar dizisi de bireyin davranışlarından bejli standartlar talep eder. Güçlü aileler nepotizm yerine disiplin ve adalet duygusunu özendirir.

7. 1989'daki "Recnıit" Skandali ile bir yılda iki LDP başbakanının düşmesine yol açan öteki skandallar ve LDP'nin Diet'in üst kamarasındaki çoğunluğunu yitirmesi, Japon politik sisteminde Batı türü bir hesap vermenin varlığının kanıtlarıdır. Ama LDP hasan başanlı bir şekilde dondurmayı ve ne kendisi ne de Japon politikacı ve bürokratlarının iş yapma tarzında herhangi bir yapısal refonna gitmeden politik sistem üzerindeki hegemonyasını korumayı becerdi.

8. Örneğin, Güney Koreliler hükümet partilerini kurarken Amerikan Demokrat ve Cumhuriyetçi partilerini değil, Japon LDP'yi kendilerine örnek aldılar.

9. Son yıllarda, Japon doğrudan yatırımları ve donanımlanyla birlikte, grup bağlılığını ve birlikteliği vurgulayan kimi Japon yönetim teknikleri de belli bir başarıyla ABD ve İngiltere'ye 457

ithal edildi. Aile ya da ulus duygusu gibi daha büyük bir ahlaki içeriğe sahip öteki Asya toplumsal kurumlarının da aynı şekilde ithal edilip edilemeyeceği tartışmalıdır, çünkü bunlar geldikleri ülkenin somut kültürel deneyimleri içinde kök salmıştır.

10. Kojeve'in, tarihin sonunun evrensel ve homojen bir devlet yaratılmasını gerektirip gerektirmediği konusunda ne düşündüğü belli değildir. Bir yandan devlet sistemi henüz ayaktayken, tarihin 1806'da sona erdiğini söyler; öte yandan ahlaki bakımdan anlamlı bütün ulusal farklılıklar ortadan kalkmadan bir devletin tamamen rasyonel olabileceğini düşünmek zordur. Kendisinin Avrupa Topluluğu adma çalışmakta olması, mevcut ulusal sınırların silinmesini tarihsel bakımdan anlamlı bir ödev olarak algıladığını göstermektedir.

23- Bölüm. "Gerçekçilik"in Gerçek Dişiliği

1. Thukididis; I. 37, 40-4l'de yazdığının tam tersi III, 105,2'de vardır.

2. Öyle ki, aşağıdaki satırlar Kenneth Waltz'ın Theory of International Politics adlı kitabından alınmıştır (New York 1979, s. 65-66):

Birçok şeyin değişmiş olmasına rağmen, çok şeyi de aynı kalması çok etkileyicidir. Bu çok çeşitli biçimlerde gösterilebilir. Eğer Birinci Dünya Savaşı'nda ve sonrasında olanları aklınızda tutarak Birinci Makkabea kitabını okursanız, uluslararası politikada bir süreklilik olduğunu hissedersiniz. İsa'dan önce ikinci yüzyılda olduğu gibi, yirminci yüzyılda da Araplar ile Yahudiler Kuzey İmparatorluğu 'nun kalıntıları uğruna birbirleriyle savaşıyor ve arenanın dışındaki devletler dikkatle izliyor ya da aktif müdahele ediyor. Olayı biraz daha genel olarak gözler önüne sermek için, Hobbes'un Tukidides'in modernliğini farketmesine ilişkin ünlü örneğe baş vurabiliriz. Louis J. Halles'in, nükleer silahlar ve süper güçler çağında Tukidides'in hâlâ makbul olduğunu anlaması ise, o kadar ünlü olmasa da, aynı şekilde çarpıcıdır."

3. Reinhold Niebuhr, uluslararası politikaya ilişkin bu görüşlerini en belirgin şekilde, Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics (New York 1932) adlı kitabında dile getirir. Morgenthau'nun, Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace (New York 1985) adlı ders ki-458

tabı altı baskı yapmıştır. Son baskı Morgenthau'nun ölümünden sonra Kenneth Thompson tarafından yayınlanmıştır.

4. Man, The State, and War (New York 1959) adlı kitabında Waltz, başlangıçta devletler düzeyindeki nedenlerle devlet sistemi düzeyindeki nedenler arasında ayrım yapar.

5. Savaşın kaynağını ortak bir egemenin ve uluslararası hukukun eksikliğinde görer gerçekçiler, bu noktada liberal enter-nasyonalistlerle aynı görüştedir. Aslında, ileride göreceğimiz gibi, ortak bir egemenin yokluğu savaşı önlemede kritik bir faktör değildir.

6. Trasimahus, Eflatun'un Devlet'inde adaleti, "güçlünün avantajı" olarak tanımlar. (Birinci Kitap, 338c-347a)

7. Savaş sonrası dönemdeki ilk gerçekçilerin çoğundan farklı olarak, George Kennan yayılmacılığın kaçınılmaz olarak Rusya'ya içsel olmadığına, daha çok Sovyet Rusya'nın milliyetçiliğinin askerileşmiş bir marxizm ile birleşmesinden kaynaklandığına inanıyordu. Kennan'm özgün kuşatma stratejisi, kendi içine kapalı bir Sovyet komünizminin sonunda çökeceği varsayımına dayanıyordu.

8. Bu görüşün bir başka versiyonu.için bak: Samuel;Hunting-ton, "No Exit: The Errors of Endism", The National Interest 17 (1989 Sonbaharı), s. 3-11.

9- Kenneth Waltz, örneğin "devrimci" ve "statükocu" devletler gibi ayrımlar yaparak çatışma teorilerini iç politikayla karıştırdıkları için, Morgenthau, Kissinger, Raymond Aron ve Stanley

; Hoffmann gibi gerçekçileri eleştirir. Kendisi ise, uluslararası politikayı, bileşen ulusların iç karakteri gibi şeyleri hiç dikkate almadan tamamen sistemin yapısı temelinde açıklamaya çalışır. Sözcüğün alışılmış

anlamını şaşırtıcı bir şekilde değiştirerek, dünya politikasının bütün karmaşıklığını politikayı dikkate alan teorileri "indirgemeci" olarak nitelendirir. Oysa sistem hakkında yalnızca tek bir şey, iki kutuplu mu, yoksa çok kutuplu mu olduğu bilinebilir. Bak: Waltz (1979), s. 18-78.

10. Bu noktada bak: Waltz (1979), s. 70-71, 161-193. Teoride, klasik Avrupa ulusları konseri gibi çok kutuplu bir sistem iki kutuplu bir sisteme oranla kimi avantajlara sahiptir, çünkü sisteme yönelik bir meydan okuma

ittifaklardaki kaymalarla hızla dengelenebilir, ayrıca güç daha genel dağılmış olduğu için, sınırdaki denge kaymalarının etkisi daha az olur. Ama böyle bir sistem en iyi, devletlerin ittifaklara kolaylıkla girip çıkabileceği ve kuvvet dengesini sağlamak için rahatlıkla toprak alıp verebileceği monarşik bir dünyada işler.

Ama milli-

459

11.

12.

yetçiliğin ve ideolojilerin bir devletin ittifaklar kurma özgürlüğünü sınırladığı bir dünyada, çok kutupluluk bir dezavantaj olur. Birinci Dünya Savaşı çok kutupluluktan çok, artan ölçüde bir iki kutupluluğa benzeyen yozlaşmış bir çok kutupluluğun sonucuydu. Milliyetçi ve ideolojik nedenlerin bir karışımıyla Almanya ve Avusturya-Macaristan az çok kalıcı bir ittifaka dönüştüler ve Avrupa'nın geri kalan bölümünü kendilerine karşı aynı şekilde esnek olmayan bir ittifaka zorladılar. Sonunda Avusturya'nın bütünlüğüne yönelik bir tehdit olan Sırp milliyetçiliği, bu sallantılı iki kutuplu sistemi savaşın içine yuvarlayı verdi. Niebuhr (1932), s.

110.

Henry A. Kisspger, A World Restored: Metternich, Castlere-agh and the Problems of Peace 1812-1822

(Boston 1973), özellikle s. 31--332.

13 14 15 16

Morgenthau (1

985), s. 13.

agy. s. 1-3.

Niebuhr (1932), s. 233.

Bunun tek istisnası, BMÖ'nün 1950'de Kuzey Kore'nin Saldırısına karşı gösterdiği tepkiydi; bu ise, Sovyetler Birliği Birleşmiş Milletler'i boykot ettiği için gerçekleşebilmişti.

17. Kissinger'in doktora teziyle ilgili olarak bak: Peter Dickson, Kissinger and the Meaning of History (Cambridge 1978).

18. John Gaddis, "One Germany-In Both Alliances", New York Times (21 Mart 1990), s. A27.

19. John J. Mearsheimer, "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War", International Security 15, no. 1 (1990 Yazı), s. 5-56.

24. Bölüm. Güçsüzlerin Gücü

1. Mearsheimer (1990), s. 12.

2. Waltz, uluslararası ilişkiler teorisinde iç politikayı dikkate almaz. Bunun, "araştırma nesnesi" ile araştırmanın "yapısal" düzeylerinin birbirinden ayrılmasını sağlayacağı için, teorisini güçlü ve bilimsel kılacağını öne sürer.

Uluslararası politikadaki insan davranışının evrensel yasallıklarını bulma çabasıyla muazzam bir düşünsel dünya kurar. Ama bu, devletlerin davranışlarına ilişkin kaba gözlemler yığınından başka bir şey değildir ve tümü, "güçler dengesi önemlidir" cümlesiyle özetlenebilir.

460

3. Bak: Tukidides, Pelopones Savaşlarının Tarihi, I, 76'da Atinalılar, Korintliler'in Lakedemonyalılar'a çağrısına verdikleri yanıtta, Sparta'nın statükodan yana olmasına rağmen, Atina ile Sparta'nın eşit değerde olduğunu söylerler. Ayrıca bak: Atinalılar'ın Meli diyalogundaki argümanları. (III, 105. Bak: 23. Bölüm'ün başlığı)

4. Komşu devletler oransız bir hızla geliştiğinde kuşkusuz sorunlar ortaya çıkar, çekememezlik belirir. Ama modern kapitalist devletler böyle bir durumla karşılaştığında genellikle çabalarını komşularının başarısını zayıflatmaya değil de, daha güçlendirmeye yöneltir.

5. Güç ile meşruiyet arasındaki karşılıklı ilişki ve basitleştirici "güç politikası" kavramlarının eleştirisi için bak: Max Weber (1946), "Politics as a Vocation", s. 78-79 ve "The Prestige and Power of the Great Powers", s. 159-160.

6. Kenneth Waltz'ın gerçekçi teorisinin tarihsel olmayan bakış açısına yönelik, marxist açıdan bir eleştiri için bak: Robert Cox, "Social Forces, States, and World Orders", Robert O, Ke-ohane (yay.), Neorealism and Its Critics (New York 1986) içinde, s. 213-216. Ayrıca bak: George Modelski, "Is World Politics Evolutionary Leorning?" International Organization 44, no. 1 (1990 Kışı), s. 1-24.

7. Josef A. Schumpeter, Imperialism and Social Classes (New York 1955), s. 69.

8. agy. s. 5.

9. Schumpeter thymos kavramını kullanmaz. Sınırsız fetih arzusunu, ekonomikten çok işlevsel olarak açıklar, bir yaşam stratejisi olduğu zamanların bir kalıntısı olduğunu söyler.

10. Bu Sovyetler Birliği için de geçerliydi. Afganistan Savaşı'nda yaralananlar Brejnev döneminde bile, dış

gözlemciler açısından mümkün görülemeyecek bir politik rol oynuyordu.

11. Günümüz Amerikan kentlerinde şiddetin artması ve popüler kültürde şiddet sergilenmesinin sıklaşması bu eğilimlerle çelişmemektedir. Çünkü Kuzey Amerika, Avrupa ve Asya'daki orta sınıf toplumlarında kişisel şiddet ya da ölüm deneyimi, iki ya da üç yüz yıl öncesine oranla çok azalmıştır. Bunun başlıca nedeni, bebek ölümlerini azaltan ve yaşam beklentisini artıran sağlık hizmetlerindeki iyileşmedir. Filmlerde şiddete yer verilmesi, belki de daha çok bu filmleri seyreden insanların yaşamında şiddetin ne kadar alışılmamış

olduğunun bir göstergesidir.

12. Tocqueville (1945), c. 2; s. 174-175.

13. Bu noktaların bazıları için bak: John Mueller, Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Majör War (New York 1989). Mueller, uzun süre var olmuş toplumsal uygulamalar olarak kölelik ile düellonun ortadan kalkmış olmasını, gelişmiş ülkeler arasındaki büyük savaşların geleceği için bir örnek olarak gösterir. Mueller bu değişikliklere işaret etmede haklıdır, ama Cari Kaysen'in de (1990) belirttiği gibi, bunlar insanlığın son birkaç yüzyıldaki toplumsal evriminin genel bağlamı dışında gerçekleşen yalıtlanmış olgular gibi ele alınmaktadır. Oysa köleliğin ve düellonun ortadan kalkması, Fransız Devrimi sonucunda efendi-uşak ilişkisinin ortadan kalkmasıyla ve efendinin kabul görme arzusunun evrensel ve homojen devletin rasyonel kabul görmesine dönüşmesiyle bağlıdır. Düello modern dünyada, efendi ahlakının, kanlı bir savaşta hayatını ortaya koyma arzusunu ifade eden'bir sanat ürünüdür. Köleliğin, düellonun ve savaşın gözden düşmesinin temel nedeni aynıdır; rasyonel kabul görmenin yerleşme-sidir.

14. Bu görüşler için bak: Cari Kaysen'in John Mueller'i değerlendiren mükemmel makalesi, "Is War Obsolete?", International Security 14, no. 4

(1990 Baharı), s. 42-64.

15. Örneğin bak: John Gaddis, "The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System", Internationa, Security 10, no. 4 (1986 Baharı), s. 99-142.

16. Kuşkusuz Soğuk Savaş dönemindeki en ciddi Sovyet-Ameri-kan ihtilafının, Küba füze krizinin nedeni nükleer silahlardı. Ama burada bile ihtilafın gerçek silahlı çatışmaya dönüşmesini önleyen, nükleer savaş

perspektifi oldu.

17. Örneğin bak: Dean V. Babst, "A Force for Peace", İndustriat Research 14 (Nisan 1972), s. 55-58; Ze'ev Maoz ve Nasrin Abdolali, "Regime Types and International Conflict, 1816-1976", Journal of Conflict Resolution 33 (Mart 1989), s. 3-35; R. J. Rummel, "Libertarianism and International Violence", Journal of Conflict Resolution 27 (Mart 1983), s. 27L71.

18. Bu vargı bir bakıma Doyle'un liberal demokrasi tanımına bağlıdır. İngiltere ve ABD, 1812'de, İngiliz Anayasası'mn birçok liberal nitelik kazanmış olduğu bir zamanda savaşa girdiler. Doyle, Britanya'nın liberal demokrasiye geçişini 1831'deki Reform Yasası'ndan başlatarak bu problemi ortadan kaldırmaktadır. Bu tarih bir bakıma keyfidir; oy hakkı Britanya'da yirminci yüzyıla kadar sınırlı kaldı ve 1831'de Britanya liberal hakları sömürgelerinde geçerli saymamıştı. Ama gene de,

Doyle'un vargıları doğru ve çarpıcıdır. Doyle (1983d), s. 205-235; Doyle (1983b), s. 323-353. Ayrıca bak:

"Liberalisin and World Politics" başlıklı makalesi, American Political Science Revieıv 80, no. 4 (Aralık 1986), s. 1151-1169.

19. Sovyet "ulusal çıkar" tanımındaki değişiklikler için bak: Step-hen Sestanovich, "Inventing the Soviet National Interest", The National Interest no. 20 (1990 Yazı), s. 3-16.

20. V. Hurkin, S. Karaganov ve A. Kortunov, "Güvenliğe Yönelik Eski ve Yeni Tehdit", Kommunist (1 Ocak 1988), s. 45.

21. Waltz'a göre Sovyetler Birliği'ndeki reformlar uluslararası ortamdaki değişikliklerden kaynaklanmıştır.

Perestroyka ger-çekçilik teorisinin bir doğrulanması olarak görülmelidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, dış

baskı ve uluslararası yarışma Sovyetler Birliği'ndeki reformların hızlanmasına kuşkusuz katkıda bulunmuştur. Ülke daha sonra ileri doğru adım atmak üzere bir adım geri gitmiş olsaydı, gerçekçilik teorisi doğrulanmış olurdu. Ama bu bakış tarzında, Sovyetler Birli-ği'nde ve Sovyet iktidarının temelinde 1985'den sonra gerçekleşen ulusal amaç değişiklikleri dikkat dışı kalmaktadır. Bak: United States Institute of Peace Journal 3, no. 2 (Haziran 1990), s. 6-7'deki Waltz'ın yorumları.

22. Mearsheimer (1990), s. 47. Mearsheimer, liberal demokrasiler arasındaki iki yüz yıllık barışı -tam bir kısaltma harikası- sadece üç duruma indirgemekte; Britanya ile Birleşik Devletler, Britanya ile Fransa ve 1945 sonrasında Batılı demokrasiler arasında savaş olmadığını söylemektedir. Oysa, belirtmeye gerek yok ki, ABD-Kanada örneğinden başlayarak daha sayısız durum vardır. Ayrıca bak: Huntington (1989), s. 6-7.

23. Polonya, Çekoslovakya ve Sovyetler Birliği'ndeki eski Alman topraklarına geri dönülmesini, bugün Almanya'da küçük bir azınlık savunmaktadır. Bu grup daha çok İkinci Dünya Sava-şı'ndan sonra buralardan sürülenlerden ve bunların çocuklarından oluşmaktadır. Eski Batı ve Doğu Alman parlamentoları ve bugünkü Birleşik Almanya'nın parlamentosu bu taleplere sahip çıkmamıştır. Demokratik Almanya'da demokratik Polonya'ya karşı politik bakımdan önemli olabilecek bir inti-kamcılığın birbiriyle savaşmayacağı tezi için önemli bir sınav olacaktır. Ayrıca bak: Mueller (1990), s. 240,

25. Bölüm. Ulusal Çıkarlar

1. William L. Langer, "A Critique of Imperialism", Harrison M. Wright (yay.), The New Imperialism: Analysis of Late Ninete-enth-Century Eocpansion, ikinci baskı (Lexington/Mass. 1976) içinde, s. 98.

2. Bununla ilgili olarak bak: Kaysen (1990), s. 52.

3. Avrupa'daki ittifak sisteminin yıkılmasının ve sonunda Birinci Dünya Savaşı'nın çıkmasının nedeni, çok kutupluluğun içsel bir hatasından çok bu katılıktır. Eğer devletler 19- yüzyılda da monarşik meşruiyet ilkelerine göre örgütlenmiş olsalardı, o zaman Avrupa konseri artan Alman gücünü, ittifaklardaki bir dizi kaymayla çok daha kolay dengeleyebilirdi. Aslında ulusal ilke olmasaydı Almanya hiçbir zaman birleşemezdi.

4. Bak: Ernest Gellner (1983).

5. Örneğin bak: John Gray, "The End of Hıstory-or of Libera-lism?" The National Revieıv (27 Ekim 1989), s.

33-35.

6. Gellner (1983), s. 34.

7. Rus aristokrasisinin frankofilliği belki aşırı bir örnektir, ama aslında bütün ülkelerde aristokrasi ile köylülüğün konuştuğu dil arasında belirgin lehçe farkları vardı.

8. Milliyetçiliğin bu tarz ekonomik bir açıklamasını fazla mekanik uygulamamak için dikkatli olmak gerekir.

Milliyetçilik geniş anlamda sanayileşmenin bir ürünü olarak görülebilirse de, milliyetçi ideolojiler, bir ülkenin ekonomik gelişme düzeyinden bağımsız özgül bir yol izleyebilir. Yoksa İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Kamboçya ya da Laos gibi sanayi öncesi ülkelerdeki milliyetçi hareketler nasıl açıklanabilir?

9. Aynı şekilde, örneğin Atatürk kariyerinin sonlarında, modem Türk ulusal bilincine bir temel oluşturmak için tarih ve dil "araştırmaları"na büyük zaman ayırdı.

10. Gellner (1983), s. 44-45.

11. Bütün Avrupa'da güçlü Hristiyan demokrat partiler olduğunun elbette farkındayım; ama bu partilerin Hristiyan olmaktan önce demokrat olması ve Hristiyanlık'ı dünyevi bir tarzda yorumlaması olgusu kendi başına liberalizmin din karşısındaki zaferinin bir göstergesidir. Hoşgörüsüz, antidemokratik din, Franko'nun ölümüyle birlikte Avrupa politik sahnesinden kayboldu.

12. Milliyetçiliğin gelecekteki gelişmesine ilişkin bu yaklaşımı Gellnef de paylaşıyor. (1983, s. 113) 13- Rus milliyetçi hareketinin, eski Sovyetler Birliği'nin yüksek komuta düzeyinde ağırlıklı olarak temsil edilen şovenist ve emperyal bir,kanadı elbette var olmaya devam ediyor. Tahmin edilebileceği gibi, eski tarz emperyalist milliyetçiliğe en çok Avrasya'nın daha az gelişmiş bölümlerinde rastlanmaktadır. Slobodan Miloseviç'in şovenist Sırp milliyetçiliği buna bir örnektir.

14. Mearsheimer'e göre iç politikanın savaş:barış sorunu açısından önem taşıyan tek yanı aslında milliyetçiliktir. "Hiper mil-liyetçilik"i bir çatışma kaynağı olarak görür ve bunu dış çevrenin ya da okullarda ulusal tarihlerin doğru öğretilmemesi-nin yarattığını öne sürer.

Mearsheimer, milliyetçiliğin ve "hiper milliyetçilik"in rastgele değil de, özgül tarihsel, sosyal ve ekonomik bir bağlam içinde ortaya çıktığını ve bütün benzer tarihsel olgular gibi iç gelişme yasalarına tabi olduğunu bilmez görünüyor. Mearsheimer (1990), s. 20-21, 25, 55-56.

15. Gürcistan'da Zviad Gamzakhurdiya öncülüğündeki Bağımsızlık İçin Yuvarlak Masa'nın, 1991'deki seçimleri kazandıktan sonra ilk yaptığı işlerden biri, ayrı bir ulusal azınlık sayılma hakkına sahip olmadığını öne sürerek, Gürcistan'daki Osset azınlığa savaşmak açmak oldu. Boris Yeltsin'in Rusya Başkanı olarak yaptıkları bunun tersidir. Yeltsin 1990'da Rus Cum-huriyeti'ni oluşturan azınlıkları ziyaret ederek, Rusya ile birliğin ancak gönüllülük temelinde olabileceği garantisini verdi.

16. Büyüklükleri ve coğrafi konumlan bağımsız birimler olarak askeri bakımdan ayakta kalmalarını, en azından gerçekçi varsayımlara göre, olanaksız kılmasına rağmen, egemenlik isteyen birçok yeni ulusal grubun

olması ilginçtir. Bu, devletler sisteminin bir zamanlar olduğu kadar tehdit edici görülmediğini ve büyük devletlerin- -ulusal savunma- daha iyi olduğu şeklindeki geleneksel görüşün artık geçerli sayılmadığını gösteriyor.

İl. Kuşkusuz bu kuralın, Çin'in Tibet'i, İsrail'in Batı Şeria ve Gazze'yi işgal etmesi, Hindistan'ın Goa'ya el koyması gibi bazı önemli istisnaları vardır.

18. Afrika'daki kabile ve etnik çizgileri enlemesine kesen mevcut ulusal sınırların rasyonel olmamasına rağmen, bağımsızlıktan bu yana tek bir sınırın bile başarılı bir şekilde değiştirilememiş olduğuna sık sık işaret edilir. Bak: Yehoshafat Harkabi, "Directions of Change in the World Strategic Order: Com-ments on the Addess by Professor Kaiser", The Chânging Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988, içinde II.

Bölüm, Adelphi Paper No. 237 (Londral989), s. 21-25.

i':

464

465

11

1

26. Bölüm. Barışçı Bir Birliğe Doğru

1. Bu ayrım, büyük ölçüde eski Kuzey-Güney ya da gelişmiş-azgelişmiş ülkeler ayrımına denk düşüyor.

Ama tam bir denk düşme söz konusu değildir, çünkü Kosta Rika ya da Hindistan gibi azgelişmiş ülkelerde liberal demokrasi varken, Nazi Almanya'sı gibi gelişmiş ülkelerde tiranlık olabilmiştir.

2. Gerçekçi olmayan bir dış politikanın tasviri için bak: Stanley Kober, "Idealpolitik", Foreign Policy no. 79

(1990 Yazı), s. 3-24.

3. Soğuk Savaş sırasında ideolojik mücadelenin başlıca silahlarından biri, Sovyet bloğuna sürekli yayın yapan, "Radio Free Europe", "Radio Liberty" ve "Voice of America" gibi radyolardı. Soğuk Savaş'ı yalnızca tanklar ve nükleer savaş başlıklarından ibaret bir mesele gibi gören gerçeklerin çoğu kez görmezden geldiği ya da ihmal ettiği, Amerika tarafından desteklenen bu radyolar, Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde demokrasi fikrinin canlı tutulmasında büyük rol oynadılar.

4. Kant'ın Evrensel Tarihe İlişkin Bir Fikifmm Yedinci Tez'in-den alınmıştır. Kant, uluslararası ilişkiler sorunu çözülmeden insanlığın ahlaki iyileşmesinin gerçekleşmeyeceği görüşündeydi. Çünkü bu, "bütün politik organların yurttaşlarını eğitmek içih uzun bir iç çalışma yürütmesi"ni gerektiriyordu, (agy., s. 21) 5. Kant'ın kendisinin, kalıcı bir barışı pratik bir proje olarak görmediği şeklindeki bir görüş için bak: Kenneth Walz, "Kant, Liberalisin, and War", America Political Science Review 56 (Haziran 1962), s. 331-340.

6. Kant, cumhuriyetçi bir anayasada olması gereken ilkeleri şöyle tanımlar: "Birinci olarak, toplumun üyelerinin (insan olarak) özgürlüğü ilkesi; ikinci olarak, herkesin (özne olarak) tek bir ortak yasamaya bağımlı olması ilkesi; ve üçüncü olarak, herkesin (yurttaş olarak) eşitliği ilkesi." Perpetual Peace Kant (1963), s. 94.

7. agy., s. 98.

8. Bak: Cari J. Friedrich, Inevitable Peace (Cambridge/Mass. 1948), s. 45.

9. Elbette GATT üyelerinin demokratik olmasını şart koşmuyor, ama ekonomik politikalarının liberalizmi konusunda kesin ölçütleri vardır.

4. 5.

6.

Kojeve (1947), s. 435 (dipnot). Bak: Geliner (1983), s. 32-34, 36.

Kojeve'in savaş sonrası Amerika'yı tasvir etmek için "sınıfsız toplum" terimini kullanması, bazı bakımlardan doğru olmakla birlikte kesinlikle mancist değildir. Tocqueville (1945), c.2, s. 99-103.

Bak: Milovan Cilas, The New Class: An Analysis of the Com-munist System (New York 1957).

Baştaki "Tarihin Sonu mu?" başlıklı makalemi soldan eleştirenlerin hepsi, günümüz liberal toplumlarındaki mevcut sayısız ekonomik ve sosyal soruna işaret etti, ama gerçekten de bu eleştirmenlerin hiçbiri, bu sorunları çözmek için, zamanında Marx ve Lenin'in yaptığı gibi liberal ilkelerin bir kenara atılmasını açık olarak savunmaya istekli olmadı. Örneğin bak: Marion Dönhoff, "Am Ende aller Geschichte?", Die Zeit (22

Eylül 1989), s. 1 ve Andre Fontaine, "Apres I'histoire, I'en-nui?", LeMonde (27 Eylül 1989), s. 1.

Bunun çok uzak bir perspektif olduğunu düşünenler, Smith College'in "Baskının Özgül Tezahürleri" listesine bakabilir. Bu listede, "görünüşün insanın değerinin bir göstergesi olduğu düşüncesi" olarak tanımlanan

"lookism" diye birşey sayılıyor. John Rawls'un adalet teorisi ile ilgili bu nokta için bak: Allan Bloom, "Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy", Bloom, Giants and Dıvarfs: Essays 1969-1990 (New York 1990) içinde, s. 329. Tocqueville (1945), c. 2, s. 100-101.

28. Bölüm. Belkemiksiz İnsanlar

1. Nietzsche, The Will To Poıver 1:18 (New York 1968b), s. 16.

2. Bak: Nietzsche, On the Genealögy ofMorals 2:11 (New York 1967), s. 73-74; 2:20, s. 90-91; 3:18, s. 135-136; Beyond Good and Evil (New York 1966), 46, 50, 51, 199, 201, 202, 203,. 229. aforizmalar.

3. agy., 260. aforizma; ayrıca bak: "sıradan adam"ın demokratik toplumdaki kibir ve kabul görmesi üzerine 261. aforizma.

4. Bak: Leo Strauss'un Kojeve'e yanıtındaki kabul görme tartışması, On Tyranny (1963), s. 222. Ayrıca bak: Kojeve'in 22

Ağustos 1948 tarihli mektubu. Kojeve, burada Hegel'in kendisinin insanın tatmin olması için yalnızca kabul görmenin değil, aynı zamanda bilgeliğin de gerekli olduğuna inandığım söyler; o nedenle, son devletin

"ayrıcalığı, kendi başına evrenselliğinde ve homojenliğinde değil, bilgelikte, bilgeliğin egemenliğindedir."

Strauss 1991, s. 238.

5. California özsaygıyı ve Kişisel ve Toplumsal Sorumluluğu Destekleme Özel Komisyonu, John Vasconcellos'un bir fikriydi. Nihai raporu 1990 ortasında verdi. Bak: "Courts, Parents Called Too Soft on Delinquents", Los Angeles Times (1 Aralık 1989), s. A3.

6. Komisyon özsaygıyı, "kendi değer ve önemini kabul etmek, kendi kendine hesap veren bir karaktere sahip olmak ve başkalarına karşı sorumlu davranmak" olarak tanımladı. Tanımın ikinci bölümüne çok şey bağlı. Bir eleştirmen şöyle diyor: "Özsaygı hareketli okullarda kök salarsa, öğretmenler her çocuğu olduğu gibi kabul etmek zorunda kalacaktır. Çocukların kendilerini iyi hissetmesi için hiçbir eleştiri yapılmayacak ve çocuklara hata yapmalarına yol açabilecek hiçbir ödev verilmeyecektir." Bak: Beth Ann Krier, "California's Newest Ex-port", Los Angeles Times (5 Haziran 1990), s. El.

7. Örneğin bak: Beyond Good and Evil, 257 ve 259. âforizma-lar.

8. Bak Eflatun, Devlet, VIII. Kitap, 56lc-d.

9. Nietzsche, The Portable Nietzsche (1954), s. 130.

10. Nietzsche, The Use and And Abuse ofHistory (1957), s. 9.

11. Nietzsche'ci relativizmin nasıl genel kültürümüzün bir parçası haline geldiği ve zamanında Nietzsche'yi korkuyla ürperten nihilizmin günümüz Amerika'sında nasıl mutlu bir çehreyle sergilendiği Allan Blooms'un The Closing of The American Mind başlıklı kitabında (New York 1988) mükemmel bir şekilde belgelenmektedir, s. 141-240.

12. Nietzsche, The Portable Nietzsche, s. 232.

13- Başka bir örnek; artan bürokratikleşme ve rasyonelleşme karşısında dünyanın "sinirinin bozulmasından"

şikayet eden ve "akılsız uzmanlarla ruhsuz şehvet düşkünlerinin günün birinde dünyaya egemen olacağından korkan Max Weber'dir. Şu parargrafla çağdaş uygarlığımızı harcar: "Mutluluğun yolu olarak, en sonunda çocuksu bir iyimserlikle bilimin, yani buna dayalı yaşama egemen olma tekniğinin kutsanmış

olmasını -Friedrich Nietzsche'nin <mutluluğu icat etmiş olah> o <son insanlar>a yöneltliği yıkıcı eleştiriden sonra, sanıyorum

468

tamamen bir kenara bırakabilirim. Kürsü ya da yazı kurulla-rındaki bazı yaşlı çocukların dışında buna kim inanır? Max Weber, "Science as a Vocation", From Max Weber: Essasys in Sociology (New York 1946) içinde, s. 143.

14. Tocqueville (1945), c. 2, s. 336.

15. agy., s. 45.

16. Bak: Mme. Perier, "La vie de M. Pascal", Blaise Pascal, Pensees (Paris 1964) içinde, s. 12-13.

17. Eric Temple Bell, Men of Mathematics (New York 1937), s. 73, 82.

18. Kojeve şöyle der: "Eğer insan yeniden bir hayvan olursa, o zaman sanatı, aşkları, oyunu da gene tamamen doğal olmak zorundadır. Kabul etmek gerekir ki, tarihin sonundan sonra insan, kuşların yuvalarım yaptığı

ve örümceklerin ağlarını ördüğü gibi evlerini ve sanat eserlerini yapacak, kurbağa ve ağustos böcekleri gibi konserler verecek, hayvan yavruları gibi oynayacak ve yetişkin hayvanlar gibi aşk yapacaktır."

Kojeve (1947), s. 436 (dipnot).

21. Kojeve'in son projesi, Essai d'une histoire raisonee de la phi-losophie paîenne (Paris 1968) adlı yapıttı.

Burada rasyonel insan tartışmasının bütün çevrimini belgelemeyi umuyordu. Sokrates'in öncelleriyle başlayan ve Hegel ile tamamlanan bu çevrime, geçmişin bütün felsefi akımlarını ve geleceğin bütün olası felsefelerini yerleştirmek mümkün olacaktı. Bak: Roth (1985), s. 300-301.

22. Kojeve (1947), s. 436.

23. Strauss şöyle diyor: "İnsanın içinde bir ölçüde hoşnut olabileceği devlet, aslında. içinde insan olmasının temelinin öldüğü ya da insanlığını yitirdiği bir devlettir. Bu, Friedrich Nietzsche'nin <son insan>ımn devletidir." (1963, s. 223)

29- Bölüm. Özgür ve Eşitsiz

1. Bak: Harvey Mansfield, Taming the Prince (1989), s. 1-20.

2. Kojeve (1947), s. 437 (dipnot).

3. Bak: John Adams Wettergreen, Jr., "Is Snobbery a Formal Va-lue? Considering Life at the End of Modemity", Westem Poli-ticalQuarterfy26, no. 1 (Mart 1973), s. 109-129.

30. Bölüm. Mükemmel Haklar, Belirsiz Görevler

469

1. Tocqueville (1945), c. 2, s, 131.

2. Tocqueville modern toplumda örgütlü yaşamın en tanınmış savunucusudur; ama "bu tür aracı kurumlar" üzerine Hukuk Felsefesinde

Hegel de benzer görüşler dile getirir. Hegel aynı zamanda, modern devletin insanlara anlamlı bir özdeşleşme kaynağı olarak hizmet edebilmek için çok büyük ve anonim olduğunu söyler, buna dayanarak toplumun, köylülük, orta sınıf ya da bürokrasi gibi Stânde -sınıflar ya da zümreler-halırıde örgütleşmesini savunur. Hegel'in tercih ettiği "korpo-rasyonlar", Orta Çağ'ın loncalarından ya da faşist devletin seferberlik araçlarından çok, sivil toplum içinde kendiliğinden örgütlenen, topluluk ve erdemin odağı olarak işlev görecek birliklerdi. Bu bakımdan Hegel, Kojeve'in kendisi hakkındaki yorumunda görünenden oldukça farklıdır. Kojeve'in evrensel ve homojen devletlerinde korporasyonlar, ya da Stânde gibi "aracı" organlara yer yoktur; Kojeve'in kendi nihai devleti için kullandığı sıfatlar bile, devlet ile özgür, eşit ve atomlaşmış bireyler arasında hiçbir şeyin bulunmadığı daha marxist bir toplum vizyonu çağrıştırmaktadır. Ayrıca bak: Smith (1989), s.

140-145. . ' '

3. Bu bir ölçüde iletişim yapılarının iyileşmesinin bir sonucudur; böylece ortak çıkar ya da amaçlara sahip, fizik olarak birbirinden çok uzakta olan insanlar birleşmektedir.

4. Bu noktayla ilgili bir tartışma için bak: Thomas Pangle, "The Constitutiön's Human Vision", The Public Interest 86.(1987 Kışı), s. 77-90.

5. Daha önce de belirtildiği gibi, Asya'daki güçlü topluluklar bireysel haklar ve hoşgörü pahasına ayakta durmakta; güçlü aile yaşamı bir yerde çocuk sahibi olmayan insanların toplumsal olarak aşağılanması sayesinde mümkün olmakta, giyim, eğitim, cinsel tercihler, istihdam vb. alanlardaki toplumsal konformizm olumlu birşey olarak vurgulanmaktadır. Bireysel hakların savunulması ile topluluk içi uyumun nasıl çelişen amaçlar olduğu, uyuşturucu ticaretini bir trafik kontrol noktası kurarak geriletmeye çalışan Michigan, Inkster'deki bir topluluk örneğinde çok açık görülmektedir. Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU), Amerikan Anayasası'nın (kişilerin üstünün yasal olmadan aranmasını ve mülkiyete yasal olmadan el konulmasını yasaklayan) ek dördüncü maddesine dayanarak buna karşı dava açtı ve sonuçta trafik kontrol noktası kaldırıldı. Çevrede yaşamı gerçekten yaşanmaz kılan

uyuşturucu ticareti yeniden başladı. Bak: Amitai Etzioni, "The New Rugged Communitarianism", Washington Post (20 Ocak 1991), s. Bl. 6. Pangle (1987), s. 88-90.

4. 5. 6.

9.

31. Bölüm. Maneviyat Savaşları

Hegel Hukuk Felsefesi'nde, tarihin sonunda savaşların varlığını sürdüreceğini çok açık ifade eder. Öte yandan Kojeve, tarihin sonunun bütün büyük kavgaların, dolayısıyla mücadele ihtiyacının sonu anlamına geleceğini söyler. Kojeve'in böyle Hegel'ci olmayan bir tutum almayı niçin tercih ettiği açık değildir. Bak: Smith (1989a), s. 164.

Bruce Catton, Grant Takes Command (Boston 1968), s. 491-492.

Büyük Savaş öncesinde Avrupa'daki mh hali ile ilgili olarak bak: Modris Eksteins, Rites of Spring (Boston 1989), s. 55-64. agy., s. 57. agy., s. 196.

Bak: Tıvilight of the Idols (1968a) s. 56-58; Beyond Good and Evil (1966), s. 86; Thus Spoke Zarathustra, The Portable Nietzsche (1954) içinde, s. 149-151.

Nietzsche ile Alman faşizminin ilişkisi tartışması için bak: Werner Dannhauser, Nietzsche's Wiew of Socrates (Itha-ca/N.Y. 1974), Giriş bölümü. Bak: Devlet, IV. Kitap, 440b, 440e.

Sorunun bu formülasyonu için Henry Higuera'ya teşekkür borçluyum.

BİBLİYOGRAFYA

Afanaseyev, Yury, ed. 1989. Inogo ne dano. Progress, Moscow. Almond, Gabriel A., ve Sidney Verba. 1963.

The Civic Culture.

Little, Brown, Boston. Angell, Nonnan. 1914 The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Potver to National Advantage. Heinemann,

London. Apter, David. 1965. The Politics of Modernization. University of Chicago Preses, Chicago. Aron, Rzytaond.l990Memoirs: Fifty years of Political Reflection.

Holmes &Meier, New York and London. Aslund, Anders.1989- Gorbochev's Struggle for Economic Reform: The Soviet Reform Process, 1985-88. Cornell University Press,

Ithaca.N.Y Avineri, Shlomo.1968. The Social and Political Thoıgght of Kari Marx. Cambridge University Press, Cambridge. Avineri, Shlomo.1972. Hegel'sTheory of the Modern State.

Cambridge University Press, Cambridge. Azrael, Jeremy. 1987. The Soviet Civilian Leadership and the High Command, 1976-1986. RAND Corporation, Santa Monica,

Calif. Azreal, Jeremy. 1966. Managerial Potver and Soviet Policy. Harvard University Press, Cambridge, Mass. Babst, Dean V. 1972. "A Force for Peace." Industrial Research 14

(Nisan) : 55-58. Baer, Werner.l989. The Brazilian Economy. Groıvth and Development, 3-baskı. Praeger, New York. Baer, Werner. 1972. "Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretation." Latin ameri-can Research Revieıv 7, no. 1 (İlkbahar): 95-122. Ball, Terence. 1976. "from Paradigms to Research Programs: To-,

ward a Post Kuhnian Political Science." American foumal of

Political Science 20, no. 1 (Şubat): 151-177. Barros, Robert. 1986. "The Left and Democracy: Recent Debates .

in Latin America." Telos68: 49-70. Bell, Daniel. 1967a."Notes on the Post-ındustrial Society I. The Public Interest no. 6: 24-35. Bell, Daniel. 1967b."Notes on the Post-ındustrial Society II. The 473

Public Interest no. 7:102-118. Bell, Daniel. 1973. The Corning of Post-Industrial Society.A Ven-ture in Social Forecasting. Basic Books, New York. Bell, Daniel. 1976. The Cultural Contradictions of Capitalism.

Basic Books, Neıv York. Bell, Eric Temple. 1937. Men of Mathematics. Simon & Schuster, New York.

Bellah, Robert N.1957. Tokugaıva Religion. Beacon Press,- Boston. Beloff, Max. 1990. "Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis

Namier." Encounter 74:51-54. Bendix, Reinhard. 1967. "The Protestant Ethic-Revisited." Comparative Studies in Society and History 9, no. 3 (Nisan): 266-

273. Berger, Peter, Hsin-Huang Michael Hsiao. 1988. in Search of an East asian Development Model. Transactian Books, Nem

Brunswick, N.J. Berliner, Joseph S. 1957. Factory and Manager in the USSR. Harvard University Press, Cambridge, Mass. Bili, James A., ve Robert LHardgrave. 1973- Comparative Politics: The Questfor a Theory. University Press of America, Lan-

ham, Md.

Binder, Leonard.1986. "The Natural History of Development Theory." Comparative Studies in Society and History 28: 3-33-Binder Leonard, vd. 1971. Crises and Sequences in Political Development. Princeton University Press, Princeton, N.J. Bloom, Allan. 1987. The Closing of the American Mind: Hou Higher Education Has Failed Democracy and Impoverishea

the Souls of Today's Students. Simon & Schuster, New York. Bloom, Allan. 1990. Giants and Dıvarfs: Essays 1960-1990. Simon

& Schuster, New York. Bodenheimer, Susanne J. 1970. " The Ideology of Developmentalism." Berkeley fournal of Sociology: 95-137. Breslauer, George W. 1982. Khruschev and Brezhnev as Leaders:

Building authority in Soviet Politics. Ailen & Unwin, London. Bryce, James. 1931. Modern Democracies, 2

cilt. Macmillan, New

York. Brzezinski, Zbigniew. 1970. Betıveen Two ages: America's Role in the Technetronic Era. Viking Press, New York. Bury, J.B. 1932. The Idea ofProgress. Macmillan, New York.

Caporaso, James. 1978. "Dependence, Dependency, and Power

in the Global System: A Structural and Behavioral analy-

474

ysis."International Organization 32: 13-43 Cardoso, Fernando H., and Enzo Felitto. 1969. Dependency and Development in Latin America .University of California Press,

Berkeley.

Cardoso, Fernando Henrique. 1972. "Dependent Capitalist Development in Latin America." Neıv Left Revieıv 74 (Temmuz-Ağustos). Casanova, Jose. 1983- Grant Takes Command. Little, Brown, Boston.

Catton, Bruce. 1968 Grant Takes Command. Little, Brown, Boston. Cherrington, David J. 1980. The Wok.

Ethic: Working Values that

Work. Amacom, New York.

Chilcote, Ronald. 1981. Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm. Westview press, Boulder, Colo. Clausewitz, Cari von. 1976. On War, edited and tarnslated by Micheal Howard and Peter Paret. Princeton University Press,

Princeton. Collier, David, yay. 1979. The netv Authoritariannism in Latin America. Princeton University Press, Princeton, N.J. Collingwood, R.G. 1956. The Idea of History. Oxford University

Press, New York. Colton, Timothy. 1986.77?^ Dilemma of Reform in Soviet Union.

Council on Foreign Relations, New York. Cooper, Barry. 1984. The End of History: An Essay on Modem Hegelianism. University of Toronto Press, Toronto. Coverdale, John F.1979. The Political Transformation of Spain

after Franco. Praeger, Netv York Craig, Gordon A. 1964 The Politics of the Army 1940-1945. Ox*

ford University Press Oxford. Custine, The Marquis de 1951. fourney for Our Time. Pelegrini and Cudahy, New York. Cutright, Philips. 1963. "National Political Development: Its Measurements and Social Correlates." American Sociology Revieıv 28: 253-264. Dahi, Robert A. 1971. Polyarchy: Participation and Opposition.

Yale University Press, New Haven, Corin. Dahrendorf, <Ralf. 1969- Society and Democracy in Germany.

Doubleday, Garden City, N.Y. Dannhauser Werner J. 1974 Nietzsche's Vieiv of Socrates. Cornell University Press, Ithaca and London. Davenport, T:R.H. 1987. South Africa: A Modern History. Mac-475

millan South Af rica, Johannesburg.

De Soto, Hemando. 1989- The Other Patb: The Invisible Revolution in the Tbird World. Harper and Row, New York.

Debardleben, Joan. 1985. The Environ ment and Mancism-JLeni-nism: The Soviet and East German Eocperience. Westview, Bo-ulder, Colo.

Deyo, Frederic C.,yay. 1987. The Political Economy of the Neu Asian Industrialism. Cornell University Press, Ithaca, N.Y. •.

Diamond, Larry, J. Linz, veS. M. Lipset, yay. 1988a. Democracy in Developing Countries. Lynne Rienner, Boulder, Colo.

Diamond, Larry, J. Linz, ve S. M. Lipset, yay. 1988b. Democracy in Developing Countries, c. 4, Latin America.

Lynne Rienner, Boulder, Colo.

Dickson, Peter. 1978. Kissinger and the Meaning of History. Cambridge University Press, Cambridge.

Didion, Joan. 1968. Slouching Touıards Bethlehem. Dell, New York.

Dirlik, Arif ve Maurice Meisner, yay. 1989- Manasm and the Chinese Experience:Issues in Contemporary Chinese Socialism. Westview Press, Boulder, Colo.

Djilas, Milovan. 1957. The New Class: An Analysis of Communist System. Praeger, New York. .

Dos Santos, Theotonio. 198O."The Structure of Dependency." American Economic Revieıv 40 (Mayıs):231-236.

Doyle, Michael. 1983a. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affa-irs I." Philosophy and Public Affairs 12

(Yaz): 205-235.

Doyle, Michael. 1983b. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs II." Philosophy and Public Affairs 12

(Sonbahar): 323-353.

Doyle, Micheal.1986. "Liberalisin and World Politics." American

:, Political Science Revieıv 80, no. 4 (Aralık): 1151-1169.

Durkheim, Emile. 1964. The Division of Labor in Society. Free Press, New York.

Earle, Ed\v.ard Meade, yay. 1948. Makers of Modern Strateğy: Mi-litary Thought from Machiavelli to Hitler.

Princeton University Press, Princeton.

Eisenstadt, S. N., yay. 1968. The Protestant Ethic and Moderniza-tion: A Comparative View. Basic Books, New York.

Eksteins, Modris. 1989. Rites of Spring: The Great War and the Birth of Modern age. Houghton Mifflin, Boston. «

Epstein, David F. 1984. The Political Theory of the Federalist. University of Chicago Press, Chicago.

Evans, Peter. 1979. Dependent Development: The Alliance ofMul-

I

tinational, State, and Local Capital en Brazil. Princeton University Press, Princeton, N.J. Fackenheim, Emile.

1970. God's Presence in History: Jeıvish Affır-

mations and Philosophical Reflections. New York University '

Press, New York. Field, Mark G., yay. 1976. Social Conseauences of Modernization in Communist Societies. Johhs Hopkins University Press, Baltimore. Fields, Gary S. 1984. "Employment, Income Distrebution and

Economic Growth in seven Small Öpen Economices." Economic Joürnal9A (Mart):74-83. ' Finifter, Ada.1983

Political Science: The Statof the Discipline.

American Political Science Association, Washington,D.C. Fishman, Robert M. 1990. "Rethinking State and Regime: Suot-hern Europe's Transition to Democracy. " World Politics 42,

no. 3 (Nisan): 422-440. Frank, Andre Gunder. 1969- Latin America: Underdevelopment or Revolution? Monthly Review Press, New York. Frank, Andre Gunder. 1990. " Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)."

Third World Quarterly 12, no.2 (Nisan): 36-52. Friedman, Edvard. 1989. "Modernization and Demokratization in

Leninist States; The Case of China." Studies in Comparative

Communismll, nos. 2-3 (Yaz-Sonbahar):251-264. Friedrich,,Carl J.1948. Inevitable Peace. Harvard University Press,

Cambridge, Mass. Friedrich.Carl J. ve Zbigniew Brzezinski. 1965. Totalitarian Dictatorship and Autocracy 2. baskı.Harvard University

Press,Cambridge, Mass. Fukuyama, Francis. 1989. "The End Of History?"The National Interestno. l6(Yaz):3-18. Fukuyama, Francis. 1989. "A Reply to My Critics." The National Lnterestno.18 (Kış): 21-28. Fullerton, Kemper. 1924. "Calvinism and Capitalism." Harıvard Theological Retifeıv 21:163-191-Furtado, Celso. 1970. Economic Development of Latin America : A Survey from Coloniam Times to the Cuban Revolution.

Cambridge University Press, Cambridge. Fussell, Paul. 1975. The Great War and Modem Memory. Oxford University of Chicago Press, Chicago. Gaddis, Jöhn Lewis. 1986. "The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International Situtaion ." International Secu-477

rity 10, no.4 (Bahar):99-142. Galston, William. 1975. Kant and Problem of History . University of Chiago Press, Chicago. Gellner, David. 1982. "Max Weber: Capitalism and the Religion of India." Sociology l6,no.4 (Kasım) 526-543. Gellner, Ernest.1983. Nations and Nationalism. Cornell Univerr sity Press, Ithaca, N.Y.

Gerschenkron, Alexander. 1962. Economic Backıvardness in His-• torical Perspective. Harvard University Press, Cambridge,

Mass. Giliomee, Hermann ve Laurence Schlemmer. 1990. From Apart-

heid to Nation Building (Johannesburg: Oxford University

Press). Gimbutas, Maija. 1989-Language ofthe Goddes. Harper and Row, New York. , '

Goldman, Marshall I. 1972. The Spoils ofProgress: Environmentai

Pollution in the Soviet Union. MİT Press, Cambridge, Mass. Goldman, Marshall II. 1987. Gorbachev's Challenge: Economic

Reform in the Age ofHigh Technology. Norton, New York. Gray, John. 1989. "The End of History_Or the End of Liberalism?"

National Revieıv (Ekim): 33-35. Greenstein,Fred I., ve Nelson Polsby. 1975. Handbook of Political science, c.3. Addisan-Wesley , Reading, Mass. Grew, Raymond, yay. 1978. Crises of Political Development in

Europe and the United States. Princeton University Press,

Princeton, N.J. Hamilton, Alexander, J. Madison ve JJay 1961. The Federalist Papers New American Library, New York. Harkabi, Yehoshafat. 1988. "Directions of Change in the World Strategic Order:Comments on an Address by Professor Kaiser," The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Pa-

pers, 1988, PartlI, Adelphi Paper No. 237. International Insti-

tute for Strategic Studies, London. Harrison, Lawrence E. 1985. Underdevelopment Is a State o]

Mind: The Latin American Case. Madison Books, New York. Hartz, Louis. 1955. The Liberal Tradition in America. Harcourt

Brace, New York. Hauslohner, Peter. 1987. "Gorbachev's Social Contract." Soviet Economyi, no.l: 54-89-Havel, Vaclav, vd. 1985. The Potver ofthe Poıverless. Hutchinson, London. Hegel, GeorgW.F. 1936. Dokumente zu Hegels Entıvicklung.

Stuttgart. Hegel, GeorgW.F. 1956. The Philosophy of History, çev. J.Sibree.

Dover Publications, Inc., New York. Hegel, GeorgW.F. 1967a. The Phenomenology of Mind, çev.

J.B.Baillie. Harper and Row, New York. Hegel, GeorgW.F. 1967b. Hegel's Philosophy of Right , çev.

T.M.Knox. Oxford University Press, London. Heller , Mikhail. 1988. Cogs in the Wheel The Formation of Soviet

Man. Knopf, New York. Hewett, Ed A. 1988. Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency. Brookings Institution, Washington, D.C. Himmelfarb, Gertrude. 1989."Response to Fukuyama." The National Interest no. 16 (Yaz):24-26.

Hirst, Paul. 1989. "Endism." London Revieıv of Books no. 23. -Hobbes, Thomas. 1958. Leviathan, Parts I and II. Bobbs-Merrill,

Indianapolis.Hoffman, Stanley. 1965. The State of War. Prae-

ger, Ne w York. Hough, Jerry. 1977. The Soviet Union and Social Science Theory.

Harvard University Press, Cambridge, Mass. Hough, Jerry ve Merle Fainsod. 1979. Hoıv the Soviet Union Is Governed. Harvard University Press, Cambridge, Mass. Huntington, Samuel P. 1968. Political Order in Changing Societies. Yale University Press, New Haven, Conn. Huntington, Samuel P. 1984. "Will More Countries Become Democratic?"Political Science Quarterly 99,nö. 2 (Yaz): 193-218. Huntington, Samuel P. 1989- "No Exit: The Errors of Endism."

The National Interest no 17 (Sonbahar) 3-11. Huntington, Samuel P. 1991. "Religion and the Third Wave."

The

National Interestno 24 (Yaz): 29-42. Huntington, Samuel P., ve Myron Weiner. 1987. Understanding Political Development. Little, Brown, Boston. Johnson, Chalmers yay. 1970. Change in Communist SystemsS\a<niovd University Press, Stanford, Calif. Kane-Berman, John. 1990. South Africa's Silent Revolution. Southern Book Publishers, Johannesburg.

Kant, Immanuel.1963. On History. Bobbs-Merrill, Indianapolis. Kassof, Ailen yay. 1968. Propects for Soviet Society. Council on

Foreign Relations, New York. Kober, Stanley. 1990. "İdealpolitik.'Troeign Policy no. 79 (Yaz):3-24. Landes, David S. 1969. The Unbound Prometheus.Technological

Change and Industrial Development in Western Europefrom

1750 to thĞ Present. Cambridge University Press, New York,

New York. Marx, Kari. 1967. Capital: A Critique of Political Economy, 3 cilt, çev S. Moore E.Aveling. International Publishers, New York. Mc Adams, A. Jarnes. 1987. "Crisis in the Soviet Empire: Three

Ambiguitiesin Search of a Prediction." Comparative Politics

20,no. 1 (Ekim): 107-118. Mc Farquhar, Roderick. 1980. "The Post-Confucian Challenge."

Economist (Şubat9):67-72. McKibben, Bili.1989- The end of Nalture. Random House, New York. Mearsheimer, John J. 1990. "Back to the Future : Instability in Europe after the Cold War." International Security 15,no.l

(Yaz):5-56. Melzer, Arthur M. 1990. The Natural Goodness of Man: OnThe System of Rousseau's Thought. University of Chicago Press,

Chicago.

Migranian, Andranik. 1989. "The Long Road to the European Home. " Novy Mir no. 7 (Temmuz): 166-184.

Modelski, George. 1990. "Is World Politics Evolutionary Learining?" International Organization 44, no.l (Kış): 1-24. Moore, Barrington, Jr. 1966. Social Origins of Dictatorship and

Democracy.Beacon Press, Boston. Morgenthau, Hans J., ve Kenneth Thompson. 1985. Politics Among Nations: The Struggle for Poıver andPeace, 6. baskı,

Knopf, Ne w York. Mueller, John. 1989.Retreat from Doomsday-.The Obsolescence oj Majör War. Basic Books, New York. Myrdal, Gunnar. 1968. Asian Drama. An Inauiry into the Poverty of Nations, 3 cilt Twentieth Century Fund, New York. Naipaul, V.S. 1978. India: A WoUnded Civilization.

Vintage Books, New York.

Naipaul, V.S. 1981. Among the Believers.Knopf, New York. Nakane, Chie. 1970. Japanese Society. University of California

Press, Berkeley, calif. Neubauer, Deane E. 1967. "Some Conditions of Democracy."

American Political Science Revieıv 61: 1002-1009. Nichols, James, ve Colin Wright, yay. 1990. From Political Economy to Economics... and Back? Institute for Comtemporary

Studies, San Francisco, Calif. Niebuhr, Reinhold. 1932. Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics. Scribner's, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1954. The Portable Nietzsche, yay. W. Kauf-

mann. Viking Press, New York. Nietzsche, Friedrich. 1957. The Use and Abuse of History, çev. A.

Collins. Bobbs Merrill, Indianapolis. Nietzsche, Friedrich. 1966. Beyond Good and Evil. Prelude to a Phüosophy of the Future, çev. W. Kaufmann. Viking Books,

NewYork. Nietzsche, Friedrich. 1968a. Tıvilight of the Idols and The Anti-Christ, çev. R.J. Hollingdale. Vintage Books, London. Nietzsche, Friedrich. 1968b. The Will to Potver, çev. W.

Kaufmann R.J. Hollingdale. Vintage Books, New York. Nisbet, Robert. 1969. Social Change and History.

Oxford Unive f-

sity Press, Oxford.

Nordlinger, Eric A. 1968. "Political Development: Time Sequenees and Rates of Change." World Politics 20:494-530. /

O'Donnell, Guillermo, Philippe Shcmitter ve Laurence Whit<;he-ad, yay 1986a. Transitions from Authoritarian Rule.-Comptr-rative Perspectives. johns Hopkins University Press, Baltimore.

; O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter ve Laurence WhitQhe-ad, yay 1986b.Transitions from Authoritarian Rule-.lhtin America. Johns Hopkins University press, Baltimore. O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter ve Laurence Whi(tehe-ad, yay 1986c.Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europejohns Hopkins University press, Baltimore. I O'Donnell, Guillermo ve Philippe Schmitter , yay 1986d. l'ransi-tions from Authoritarian Rule.Tentative Conclusions Abaout Uncertain Democraçies. Johns Hopkins University preıs, Baltimore. I Pangle, Thomas. 1987. "The Consitution's Human Vision." The

Public Interest no.86 (Kış): 77-90. /

Pangle, Thomas.1988. The Spirit of Modern Republicarkism: The Moral Vision of the American Founding.

University/of Chicago Press, Chicago. - ' 7 Parsons, Talcott. 1937. The Structure of Social Actionj. McGraw-Hill, New York. /

Parsons, Talcott. 1951. The Social System. Free Pre^s, Glencoe,

m. ¦ ¦ /

Parsons, Talcott. 1964. "Evolutionary Universals in Society." Ame-rican Sociological Revieıo 29

(Haziran):339-357. j

Parsons, Talcott. 1967. Sociological Theory and MJodern Society. Free Press, New York. /

481

I

Parsons, Talcott, and Edward Shils yay. 1951. Toıvard a General

Theory ofAction. Harvard University Press, Cambridge, Mass. Pascal, Blaise.1964. Pensees. Garnier, Paris.

Pelikan, Jaroslav, J. Kitagawa ve S. Nasr. 1985. Comparative

Work EthicsJudeoChristian, Islamic, and Eastern. Library of

Congress, Washington, D.C. Pinkard, Terry. 1988. Hegel's Dialectia The Explandtion of Possi-bilty. Temple University Press, Philadelphia. Plato. 1968. The Republic of Plato, çev. A. Bloom. BasicBooks, New York.

Popper, Kari. 1950. The, Öpen Society andItsEnemies.Princeton

University Press, Princeton, NJ. Porter, Michael E. 1990. The Competitive Advantage of Nations.

Free Press, New York.

Posner, Vladimir. 1989- Parting with Illusionş. Atlantic Monthly

Press, New York.

Pn'dham, Geoffrey, yay. 1984. The Nem Mediterrannean Democ-1 racies:Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal. , Frank Cass, London.

Py,e, Lucian W. 1985. Astan poıver and Politics: The Cultural Di-\ laensions of Authority. Harvard University Press, Cambridge, ıM'ass. . .

Pyd, Lucian W. 1990a. "Political Science and the Crisis of Authori-tarianism." American Political Science Revieıv 84, no. 1 (Mart): 3-17.

. Pye.JLucian W. 1990b. "Tiananmen and Chinese Political Culture: İne Escalation of Confrontation." Asian Survey 30, no.4 (Ni-saVı):331-347. ' - .

Pye, Lİucian W., yay. 1963. Communications and Political Deve-

lopment.Princeton University Press, Princeton, NJ. Remaraue, Erich Maria. 1929¦ Ali Quiet on the Western Front. G.P. Putrlam's, London.

Revel, Jffan-François. 1983.How Democracies PerishHa.rper and

Row,\New York. Revel, Jeiın-François. 1989. " But We Follow the Worse..." The National Interest no. 18 (Kış):99-103. Riesman, ü)avid, with Reuel Denney ve Nathan Glazer. 1950. The.

Lonely \jrowd: A Study of the Changing American Character.

Yale Uniiversity Press, New Haven, Conn. Rigby, T.H. \ve Ferenc Feher, yay.1982. Political Legititnation in Communişt States. St. Martin's Press, New York. Riley, Patricki "Introduction to the Reading of Alexandre Kojeve,"

\

Political Theory9, no. 1 (1981):5-48. Robertson, H.H.1933.^45pecte of the Rise of Economic Individua-

/îsm.Cambridge University Press,Cambridge. Rose, Michael. 1985.Re-ıvorking the Work Ethic: Economic Values,

and Socio-Cultural Politics. Schocken Book, New Yok. Rosenger, Nathan ve L.E. Birdzell, Jr. 1990. "Science, Technology,and the Westem Meracle." Scientific American 263, no.

5 (Kasım>42-54 Rostow, Walt Whitman. 196O.The Stages of Economic Growth-.A Non- Communişt Manifesto. Cambridge University Press,

Cambridge.

Rostow, Walt Whitman. 1990. Theorists of Economic Grovuth from David Hume to the PresentOxfotd University Press, New

York. Roth, Michael S. 1985. "A Problem of Recognition: Alexandre Kojeve and the End of History." History and Theory 24, no.3: 293-306 ,

Roth, Michael s.1988. Knoıving and Histoıy: Appropriations oj

Hegel in Ttventieth Century France. Cornell University Press,

Ithaca, N-.Y. Rousseau, Jean-Jacques.l964. Oeuvres completes. 4 cilt Editions Gallimard, Paris. Rummel, R. J. 1983. "Lebertarianism and International Violence."

foumal of Conflict Resolution 27 (Mart):27-7İ. Russell, Bertrand. 1951. Unpopular Essays. Simon & Schuster,

New York. Rustow, Dankwart A. 1970. "Transitionsto Democracy: Toward a Dynamic Model."Comparative Politics 2 (Nisan): 337-363-Rustow, Dankwart A. 1990."Democracy: A Global Revolution?"

Foreign Affairs69, no. 4 (Sonbahar): 75-91. Sabel, Charles.and Michael J. Piorre. 1984. The Second Industrial Divide. Basic Books, New York.

Schmitter, Philippe C. 1975. "Liberation by Golpe-. Retrospective Thoughts on the Demişe of Authoritarianism in Portugal." Ar-med Forces and Society 2, no. 1 (Kasım):5-33. Schumpeter, Joseph A.

1950. Capitalism, Socialism and Democ-

racyüztper Brothers, New York. Schumpeter, Joseph A. 1955. Imperialism and Social Clases. Me-ridian Books, New York. Sestanavich, Stephen. 1985. "Anxiety and Ideology." University oj Chicago Law Revieıv 52, no. 2 (Bahar): 3-16-Sestanovich, Stephen. 1990. "Inventing the Soviet National In-483

i i

terst." The National Interest no. 20 (Yaz): 3-16. Skidmore, Thomas E. 1988. Tİhe Politics of Military Rule in Bra-zil, 1964-1985. Oxford University Press, Oxford University Press, Ne w York.

Skilling, H. Gordon ve Franklyn Griffiths. 1971. Interest Groıɪpi in Soviet Politics.Vrinceton University Press, Princeton,N J. Skocpol, l'heda. 1977. "Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique." American Journal of so-ciologyS2 (Mart): 1075-1090. Smith, Adam. 1976. An Inauiry into the Nature and Causes of the Wealth of 'Nations,cüt 2 Oxford University Press, Oxford. 'Smith, Adam. 1982. The Theory of Moral Sentiments.liberty Clas-sics., Indianapolis.

Smith, Steven B. 1983."Hegel's Views on War, the State, and International Relations." American Political Science Revieıv 77,. no 3 (Eylül): 624-632. Smith, Steven B. 1989a. Hegel's Critique of Liberalisin: Right in C.ontext. University of Chicago Press, Chicago. Smith, Steven B. 1989b."What is'Right'in Hegel's Philosophy of Right?" American Political Science Revieta 83, no. 1 (Mart): 4-17

Smi.th, Tony. 1979. "The Underdeveloplment of Development Literatüre: The Case of Dependency Theory."

WorldPoliticsil, no. 2(Temmuz): 247-285.

Sombart, Werner. 1915. The Quintessence of Capitalism.Dutton, Ne w York.

Sowell Thomas. 1983- The Economicand Politics of Race: an In-

ternational Perspective.Çuül, New York. Sowell, Thomas. 1979."Three Black Histories." Wilson Quarterly (Kış): 96-106.

Stern, Fritz.1974. The Politics of Cultural Despair-. A Study in the Rise of German /cfeo/cgy.University of Chicago Press, Chicago.

Strauss, Leo. 1952. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis, Trans.E. Sinclair.University of Chicago Press, Chicago.

Strauss, Leo. 1953- Natural Right and History. University of Chicago Press, Chicago.

Strauss, Leo. 1958. Thoughts on Machiavelli.Free Press, Glencoe, III.

Strauss, Leo. 1963. On Tyranny.Cornell University Press, Ithaca,

N.Y. ' ¦

Strauss, Leo. 1991- On Tyranny. Including the Strauss-Köjeve Correspondence, gen. ve göz. geç. baskı ed. V.

Gourevitch and M. Roth. Free Press, New York. Strauss, Leo,and Joseph Cropsey yay. 1972. History of Political

Pbilos6phy2.ba.ski edition. Rand McNally, Chicago. Sunkel, Osvaldo.1972. " Big Business and

'Dependencia.'" Fore-

ignAffairs 50 (Nisan): 517-531. Tarcov, Nathan. 1984. Locke's Education for Liberty University of Chicago Press, Chicago. Tawney, R.H.1962J?e/ îgfow and the Rise Capitalism.Harcourt, Brace and World, New^York.

Tipps, Dean C. 1973. "Modernization Theory and the Comparati- . ve Study of Societies: A Critical Perspective."Comp<2raîwe Studies in Society and History 15 (Mart): 199-226. Tocqueville, Alexis de.

1945.Democracy in America, 2 cilt Vinta-

ge Books, New York. Tocquevüle, Alexis de. 1955.The Old Regime and the French Revolution. Doubleday Anchor, New York. Troeltsch, Ernst. İ950. The Social Te achingof the Christian Cft«rci>es Macmillan, New York.

Valenzuela, Samuel ve Arturo Valenzuela. 1978. "Modernization and Dependency: Alternative Perpectives in the Study of Latin American Underdevelopment." Comparative Politics (Temmuz): 535-557. Veblen, Thorsten. 1952.1mperial Germany and the Industrial Revolution, Viking Press, Ne w York. Wallerstein, Immanuel. 1974. The Modern World-System, 3 cilt Academic Press, New York. Waltz, Kenneth. 1959. Man, the State, and war-. a Theoretical Analysis. Columbia University Press, New York. Waltz, Kenneth. 1962. "Kant, Liberalisin and War."

American Political Science Review 56(Haziran): 331-340. Waltz, Kenneth. 1979. Theory of International Politics.Random

-House, New York.

Ward, Robert ve Dankwart Rustow, eds. 1964. Political Development in Japan and Turkey.Princeton University Press,Princeton,N.J. Weber, Max. 1930.7fce Protestant Ethic and the Spirit of Capita-HsmMlen & Unwin, London. First published 1904-1905. Weber, Max. 1946. From Max Weber: Essays in Sociology.Oxford

University Press, New York. Weber, Max. 1947. Max Weber: The Theory of Social and Econo-484

İfÜÎ

a-

p-

Amerikalı tarihçi ve toplumbilimci Francis Fu-kuyama'nın 1989'da yayınladığı "Tarihin Sonu mu?" başlıklı makalesi çok geniş yankılar

uyandırmış, tartışmalara yol açmıştı. Aynı adı taşıyan ve içinde bulunduğumuz yıl yayınlanan kitabı ise bir anda dünyanın belli başlı dillerine çevrilerek çeşitli ülkelerde yayınlanmaya başlandı ve şimdiden satış rekorları kıracak gibi görünüyor.

Francis Fukuyama'nın Hegel'den ve A. Kojeve'den yola çıkarak geliştirdiği savlara göre, Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'da siyasal ve ekonomik sistemlerin çöküşüyle insanlık tarihi ideolojik evriminin sonuna ulaşmış ve liberal demokrasi insanlık tarihinin son ve değişmeyecek yönetim biçimi olmuştur... Ancak bu olgu da, beraberinde yeni sorunlar, çelişkiler ve çıkmazlar getirmektedir... Simavi Yayınları Fukuyama'nın dünyada yankılar uyandırmakta olan kitabını yayınlanışının hemen ertesinde Z. Dicleli'nin çevirisiyle sunabilmekten kıvanç duymaktadır.

Francis Fukuyama _ Tarihin Sonu ve Son İnsan